2021 | Nº 1

antítesis

revista iberoamericana de estudios hegelianos

ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL A 200 AÑOS DE LA *RECHTSPHILOSOPHIE*

antítesis
REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS
revista n.º 1
Madrid, julio de 2021

ISSN: 2792-436X (versión en línea)
ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

ENTIDADES PATROCINADORAS
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes
Sociedad Iberoamerica de Estudios Hegelianos

CONTACTO **revista.antitesis@uam.es**

Estado y sociedad civil, a 200 años de la *Rechtsphilosophie*

https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1

sumario

Desde su publicación en 1820, la *Filosofía del derecho* ha generado reacciones sostenidas de defensores y detractores por igual. Desde las primeras lecturas republicanas de Eduard Gans y los llamados *Junghegelianer* hasta la acusación de absolutismo y francofilia de Rudolf Haym, la conformación y transformación del Estado moderno europeo durante y después del *Vormärz* estuvo transida por posiciones que, más allá de una interpretación exclusivamente epistemológica, disputaron formas y representaciones políticas concretas. En un continente que cedía a las presiones republicanas abriendo el espacio al constitucionalismo, la filosofía hegeliana del derecho pasó a cumplir las funciones de un significante amplio en el que entraron en cuestión las tradiciones nacionales, la idea de pueblo, los debates sobre las unificaciones, la influencias de las iglesias y, por supuesto, el decurso de la historia universal.

Para este Dossier especial del primer número de *Antítesis. Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, hemos seleccionado envíos que versan sobre la dimensión lógica de la *Rechtsphilosophie*, su actualidad para pensar filosóficamente problemas del presente, la crítica hegeliana de la economía política en general, y del surgimiento de la *Pöbel* en particular, como también sobre las críticas marxianas tempranas de los años cuarenta. En nuestra sección de «Voces» hemos incluido una traducción de un texto de Andrew Buchwalter y en «Reseñas» dos recensiones de trabajos recientes publicados en España y Chile.

El Equipo Editorial de *Antítesis* agradece a todas las personas que han colaborado con la realización del número en labores de autoría, revisión, corrección, traducción, edición y diseño, como también al Comité Científico y a las instituciones patrocinadoras de la revista: la Universidad Autónoma de Madrid (especialmente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y al Servicio de Publicaciones), el Círculo de Bellas Artes de Madrid y a la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

Equipo Editorial
Julio, 2021

editorial

Hegel y la concepción intercultural de los derechos humanos universales*

Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights

ANDREW BUCHWALTER
University of North Florida

Traducción de **Marcos Reguera Mateo**
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

* El presente ensayo es la traducción de la contribución publicada por el autor en GLEDHILL, J. & STEIN, S., (eds.), *Hegel and Contemporary Political Philosophy: Beyond Kantian Constructivism*, Routledge, New York/London, 2020, pp. 348-375.

Las recientes reflexiones en filosofía política y jurídica han desafiado la concepción tradicional de los derechos humanos universales. Tradicionalmente se ha considerado que los derechos humanos articulaban ciertos derechos prepolíticos o preinstitucionales que los individuos poseerían en virtud de su naturaleza humana intrínseca. En palabras de James Griffin, un destacado defensor de lo que podría denominarse como una visión moral esencialista: los derechos humanos son «normas éticas extralegales» que denotan derechos que los individuos poseen «por el simple hecho de ser humanos».[1] Sin embargo, un número cada vez mayor de teóricos rechazan la apelación a principios morales fundacionales y prepolíticos y, en su lugar, interpretan los derechos humanos en función del papel que desempeñan en la política y las prácticas internacionales. En palabras de Charles Beitz, un destacado defensor del punto de vista «político-práctico»: necesitamos «abandonar las preconcepciones filosóficas sobre la naturaleza de los derechos humanos y pensar en ellos en tanto que sui generis, como las normas de una acción global cuya existencia es efectiva».[2]

En este artículo me remito al pensamiento de Hegel para presentar una visión alternativa. Lo hago en relación con el enfoque intercultural de los derechos humanos universales, implícito en el pensamiento de Hegel. Por una parte, Hegel se muestra en consonancia con los supuestos básicos del enfoque político-práctico. Entre otras cuestiones, Hegel desecha el esencialismo, el fundacionalismo y el preinstitucionalismo de los relatos tradicionales, afirmando en su lugar una visión de los derechos humanos enraizada en las prácticas e interacciones sociales de los miembros de la comunidad global. Por otra parte, su enfoque difiere en muchos puntos de la visión político-práctica, conservando elementos centrales de la visión esencialista, aunque también rechaza las justificaciones fundacionales de esa visión. En este capítulo se detallan los

1 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 5 y 54.

2 BEITZ, C. R., «From Theory to Practice», en *Constellations* 20(1), 2013, 27-37, p. 28.

elementos de un enfoque intercultural recurriendo a los recursos de la teoría del reconocimiento, central en el pensamiento hegeliano. La teoría del reconocimiento se muestra especialmente clarificadora en este contexto, ya que –en consonancia con el enfoque político-práctico– vincula la naturaleza y la validez de una doctrina de los derechos humanos universales a las prácticas y modos de asociación reales de las personas y los pueblos del mundo, al tiempo que –en consonancia con el enfoque esencialista-moral– establece normas que trascienden el contexto y que pueden invocarse para someter esos modos y prácticas a una evaluación y una crítica sistemáticas.

La idea de que Hegel, o el pensamiento hegeliano, puedan contribuir de forma instructiva al discurso sobre los derechos humanos universales puede suscitar cierto escepticismo. Hegel ha criticado la idea de los derechos humanos comprendidos como una abstracción «vacía»,[3] pues rechaza la idea de que los individuos puedan tener libertades fuera de su pertenencia a las comunidades existentes, y vincula la validez de las normas prácticas a las exigencias de las comunidades particulares. El argumento de este artículo, sin embargo, es que ninguna de estas consideraciones pone en duda el valor de Hegel como partícipe importante en el discurso sobre los derechos humanos. Por el contrario, se afirmará que el carácter distintivo de su contribución radica en su capacidad para elaborar un relato universalista de los derechos humanos precisamente frente a estas consideraciones.[4] Hegel rechaza lo que él percibe como abstracciones en el relato de los defensores modernos del derecho natural, pero no porque rechace el relato en sí mismo, sino porque afirma que los derechos no tienen significado o capacidad vinculante si no pueden encarnarse institucionalmente en formas concretas de vida. Considera que la libertad humana está íntimamente ligada a la pertenencia a comunidades políticas, pero esa pertenencia presupone y conlleva una vinculación sólida a los derechos individuales. Y aunque Hegel afirme que la validez de las normas se encuentra ligada a las experiencias de esas comunidades, la identidad de éstas implica procesos de autodefinición que, en consonancia con su noción intersubjetiva de la formación de la identidad, no sólo implica la referencia a otras culturas y comunidades, sino que en ocasiones se trata de prácticas de adaptación mutua que tienden a forjar normas y valores comúnmente compartidos. De este modo, Hegel ofrece un discurso sobre los derechos humanos universales cuya validez se establece, no *ab ovo*, sino –en consonancia con su teoría de un universal concreto– en las interacciones sociales de las personas y los pueblos del mundo.

3 HEGEL, G. W. F., *Natural Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975, p. 132.

4 Compárese con SCHMIDT, T. M., «Grundrechte einer Weltverfassung? Die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie», en: BRUNKHORST, H. et al. (Eds.), *Rechte auf Menschenrechte: Menscherechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 293-313.

La idea de que la interacción de los pueblos del orbe pueda contribuir a un consenso normativo transnacional podría suscitar escepticismo, especialmente a la luz del propio relato de Hegel sobre las relaciones internacionales. Dicha narrativa se fundamenta en la interacción de Estados soberanos autosuficientes y, por tanto, parece dejar poco espacio para las nociones de identidad nacional o de normas compartidas que podrían forjarse en procesos de intercambio intersubjetivo. Además, esas relaciones parecen caracterizarse más por el conflicto y la belicosidad que por el entendimiento mutuo o el aprendizaje intercultural que, presumiblemente, acompañan a los procesos intersubjetivos. En este capítulo se examinará cómo para Hegel el conflicto e incluso la belicosidad son compatibles con los procesos de reciprocidad intercultural. Aquí se observa que Hegel, de hecho, emplea los recursos del intercambio intersubjetivo y, en particular, los del reconocimiento recíproco para entender la relación entre los pueblos a nivel internacional. Mientras que el reconocimiento recíproco suele adoptar una forma estrechamente legalista, dirigida a reconocer las reclamaciones y afirmaciones de entidades autocontenidas, Hegel también ofrece una versión más sólida conformada por procesos de formación de identidad intersubjetiva.[5] En su época, lo primero era fundamental para la comprensión de las relaciones internacionales. Pero en un mundo como el nuestro, cada vez más definido (aunque sea de forma ambigua) por modos de interconectividad de gran alcance, un relato decididamente más intersubjetivo, fundamentado en la idea del reconocimiento recíproco, puede coadyuvar a la articulación de estas formas de comprensión. Es precisamente este segundo relato el que se invocará cuando apelemos a Hegel para considerar los elementos de una teoría intercultural de los derechos humanos universales.

Mi análisis se dividirá por tanto en seis partes: 1), derechos humanos, autonomía y autodeterminación local – me inspiraré en los postulados de Griffin que vincula la explicación de los derechos humanos con el principio de autonomía individual, pero al mismo tiempo me valdré de Hegel para argumentar que la autonomía y los derechos que conlleva adquieren un significado y una validez adecuados sólo cuando se sitúan en los contextos vitales de las comunidades particulares, así como en las condiciones de su autodeterminación; 2), autonomía, autointerpretación colectiva e interculturalidad; basándome en la teoría del reconocimiento afirmaré que la apelación a la autodeterminación local, lejos de promover un tipo de localismo relativista, conlleva una dimensión que trasciende el contexto y que no sólo sustenta un relato intercultural de la experiencia y la identidad humanas, sino que contribuye a la generación de un relato de los derechos humanos universales; 3), dignidad, humanidad y

5 Véase BUCHWALTER, A., «Hegel's Conception of an "International We"», en: *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, London, 2011, 201-213.

universalidad, detalla las formas en las que una teoría intercultural reformula los elementos centrales del discurso tradicional sobre los derechos humanos; 4), derechos humanos, interculturalidad y concepción de una esfera pública transnacional, señalaré las formas en que un enfoque intercultural de los derechos humanos depende de los medios disponibles en una esfera pública transnacional que los afirma y moviliza, basándome para ello en consideraciones de Hegel a este respecto; 5), conflicto, dinamismo y lógica normativa del reconocimiento, desde la teoría del reconocimiento consideraré los recursos desplegados para argumentar que el conflicto y el dinamismo centrales en un relato intercultural de los derechos humanos son interpretables no sólo como fenómenos de discordia y variabilidad, sino también como elementos propios de los relatos normativos de la socialidad y el desarrollo histórico; 6), derechos humanos, pertenencia y sociedad civil global, examinaré la doctrina de Hegel sobre la sociedad civil para detallar el papel normativamente sólido que desempeña la pertenencia política en su explicación de los derechos humanos, así como el modo en que tales consideraciones influyen en la idea de una sociedad civil global y su valor para una teoría intercultural de los derechos humanos.

1. Derechos humanos, autonomía y autodeterminación local

En general Hegel parece sostener una visión de los derechos humanos afín a las posiciones esencialistas. En particular, su posición recuerda con fuerza a los postulados de James Griffin, uno de los principales defensores contemporáneos de estas posiciones. Junto a Griffin, Hegel articula una visión de los derechos humanos basada en la agencia humana en donde priman la libertad y dignidad de la persona. Griffin por su parte comprende los derechos humanos en términos de una agencia humana a la que se le atribuyen los atributos de una persona en general,[6] mientras que Hegel lo hace con respecto a la propiedad del libre albedrío «inherente a la esencia de cada hombre».[7] Sin duda, ninguno de los dos pensadores pone en duda la idea de que los derechos requieran de una encarnación institucional para su eficacia concreta. En ambos casos, sin embargo, tales «aspectos prácticos», por utilizar el término de Griffin,[8] hacen referencia a condiciones más amplias de la agencia normativa. Hegel denominó famosamente el derecho como la «existencia del libre albedrío»,[9] y al hacerlo señala hacia un punto afirmado también por Griffin

6 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 33-37.

7 HEGEL, G. W. F., *The Letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 75; HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §4.

8 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, op. cit., pp. 37-39.

9 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §29.

–la valoración de las condiciones necesarias para su realización concreta va de la mano de una atención centrada a cómo esas condiciones expresan una visión más amplia sobre la autonomía de la agencia humana.

Sin embargo, Hegel sí comparte con Griffin el compromiso con una perspectiva de los derechos humanos fundamentada en una narrativa sobre la centralidad de la agencia del ser humano, aunque su propia perspectiva sobre dicha agencia se encuentre mucho más matizada históricamente. Esto es así, en primer lugar, porque el concepto de libertad que aparece en la *Filosofía del derecho* se basa en desarrollos históricos. Se trata de una reconstrucción del concepto de libertad subjetiva que Hegel asocia específicamente con el surgimiento de la modernidad. Sin embargo, lo más importante para los propósitos actuales es que la naturaleza «esencial» de esta idea de libertad se fundamenta en que debe obtener por sí misma una encarnación institucional. Para Hegel, la libertad implica un fuerte compromiso con las nociones de autonomía y autodeterminación. Este compromiso no puede ser alcanzado si la libertad es simplemente yuxtapuesta, como en el relato kantiano, a los dominios históricamente condicionados del derecho, la política y la sociedad. De esta manera, la libertad está limitada por las condiciones externas, lo que vicia sus pretensiones de autodeterminación. Para hacer justicia a la idea de autodeterminación, la libertad también debe referirse a las condiciones de su determinación externa.[10]

Este punto es también central en la concepción específica de la libertad en Hegel, entendida como mismidad en la alteridad. Esto significa, entre otras cosas, que la libertad se realiza a sí misma sólo al expresarse lo que es en lo contrario de sí mismo. Esto significa que, incluso como principio normativo general, la libertad debe encontrar su expresión en un sistema de derecho positivo existente. Hegel afirma que el derecho es la existencia de la libertad. Pero en una definición de la libertad como mismidad en la alteridad esa existencia es también una condición para la realización de la propia libertad. Un sistema jurídico desarrollado es, de hecho, el ámbito en el que «la libertad alcanza su derecho supremo».[11]

El hecho de que la libertad implique un relato del derecho efectivado históricamente también se desprende de la apreciación de una dimensión intersubjetiva de la libertad, entendida esta como mismidad en la alteridad. En un relato intersubjetivo, las personas sólo son plenamente autónomas en las relaciones de reconocimiento recíproco. Esto significa que la libertad individual depende de la presencia de un sistema de instituciones que faciliten las relaciones de reciprocidad.[12] En la *Filosofía del derecho*, tales instituciones toman la forma

10 Ibid., §§5-7.

11 Ibid., §258.

12 Véase HONNETH, A., *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Columbia University Press, New York, 2014.

de un sistema jurídico existente. Partiendo de esta concepción intersubjetiva, la idea de personalidad autónoma requiere de la existencia de una comunidad jurídico-política que se encuentre jurídicamente comprometida con los principios de respeto mutuo y reciprocidad. Por un lado, la personalidad autónoma depende de un orden social que reconozca y apoye esa autonomía. Pero por otro, ese orden mismo depende de individuos que reconozcan la autonomía de otros y de los modos institucionales que facilitan ese reconocimiento.[13] No es casualidad que Hegel interprete el compromiso con el principio de personalidad autónoma en tanto que imperativo legal –y no, como Kant, como uno moral: es un mandamiento de derecho que uno «sea un individuo y respete a los demás como personas».[14] Hegel puede partir de la noción abstracta de personalidad autónoma, pero una explicación adecuada de la autonomía personal depende de un sistema de relaciones jurídicas que se encuentre desarrollado.

Al afirmar que la libertad requiere de una encarnación institucional, Hegel no se limita a ofrecer un análisis teórico. Si esto fuera todo, su análisis sería incompleto en sus propios términos, socavando la idea misma de libertad. Para dar cuenta de la libertad históricamente realizada, no basta con abordar las cosas simplemente desde la perspectiva en tercera persona de un observador externo. Para hacer justicia a dicha realización, la libertad debe ser afirmada también internamente, desde las perspectivas de primera y segunda persona de los miembros de la comunidad en cuestión. En el lenguaje de Hegel, un estado de cosas articula la libertad cuando ésta se realiza no sólo «en sí misma» sino también «para sí misma», es decir, cuando puede decirse que sus prácticas e instituciones no sólo encarnan normas de libertad, sino que sus miembros aprueban cognitiva y voluntariamente esas prácticas e instituciones como encarnaciones de la libertad.[15] La libertad debe realizarse en un sistema existente de relaciones institucionales, pero el «poder» de la libertad misma se manifiesta en que ese sistema «resulta reconocido en la conciencia por su validez».[16]

En el presente contexto, esto significa que una norma de derecho posee significado y validez sólo en la medida en que es asumida y abrazada por los miembros de la comunidad capaces de percibirla como propia. Una norma de conducta sólo obtiene su carácter vinculante al ser «generalmente reconocida, conocida y querida».[17] Esto significa que no basta con señalar la dependencia de los derechos de su plasmación en una determinada tradición cultural. Esta dependencia debe ser también una en la que se pueda decir que los agentes

13 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 1971, §432.

14 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §36.

15 Ibid., §3 añadido.

16 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §484.

a los que se dirigen esos derechos se apropian de ellos y los aprueban, interpretándolos como significativos para sí mismos y sus contextos vitales. Como ya escribió Hegel en una carta de 1795 a Schelling, no basta con que se diga que las personas poseen derechos; deben «apropiárselos».[18] Sólo a través de esa apropiación activa se aceptan los derechos y otras normas como autoritativas para los miembros de una comunidad política.

La posición de Hegel también se refleja en su explicación sobre la conexión de los derechos con la identidad colectiva. En su opinión, la identidad colectiva se construye a través de la idea de un *Volksgeist*, un término que a su vez se utiliza para caracterizar la idea del estado en «sentido amplio».[19] Como principio de identidad colectiva, *el Volksgeist* tiene al menos dos connotaciones. En primer lugar, abarca el conjunto particular de normas, prácticas y creencias que distinguen a la comunidad política: «la religión, la constitución, el sistema de justicia, la industria, el comercio, las artes y las ciencias, el mundo militar, el mundo de los valores».[20] En segundo lugar, *Volksgeist* connota la identidad colectiva en el sentido de la conciencia de un pueblo sobre su carácter común. En consonancia con el concepto hegeliano de *Geist* (la representación subjetiva de la sustancialidad), el espíritu de un pueblo consiste en la «autoconciencia interior».[21] Dicha conciencia es la que permite a los miembros de una comunidad no sólo apreciar su comunidad compartida, sino también forjar esa misma comunidad. Hegel equipara esa autoconciencia colectiva con la idea de soberanía nacional, definida como la «autoconciencia de una comunidad en relación con su propia verdad y ser».[22] Pero también es sinónimo de la propia libertad realizada, entendida como una realidad que no sólo es en sí misma, sino también para sí misma.

Por lo tanto, Hegel vincula el significado y la validez de un discurso sobre los derechos humanos al proceso en el que los miembros de una comunidad jurídico-política particular se apropian, interpretan y aprueban dichos derechos. Sin embargo, su punto de vista no se limita a la formulación de un relato sobre derechos localmente efectivos y significativos, pues para ello depende de su articulación en términos de las normas, costumbres y prácticas existentes en una comunidad particular. Su posición más distintiva es que el proceso por el que los derechos se interpretan y se clarifican como significativos para una comunidad concreta es también uno en el que una comunidad clarifica

17 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §209.

18 HEGEL, G. W. F., *The Letters*, op. cit., 35.

19 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 96.

20 Ibid., p. 101.

21 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §552.

22 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 96.

y define, e incluso establece su identidad en tanto que comunidad. Basándose en la autocreatividad ontológica, Hegel asigna a la reflexividad interna del espíritu y, por lo tanto, a la noción de que el espíritu establece propiamente su realidad sólo en la representación subjetiva de su propia sustancialidad; desde este punto de vista, la identidad colectiva se constituye plenamente en la actividad de una comunidad que atiende a las condiciones de su propia comunalidad, sobre todo en lo relativo a sus normas de derecho, justicia y socialidad.

2. Autonomía, autointerpretación colectiva e interculturalidad

Hegel se anticipó a teóricos contemporáneos como James Griffin al proponer una noción de los derechos humanos basada en el principio de autonomía individual. Conjugado con dichos teóricos, Hegel también permite que el principio de autonomía general se conciba como una característica universal de todos los seres humanos. Sin embargo, al mismo tiempo Hegel no llega a afirmar que la autonomía sea un principio abstracto esencialista contrapuesto a las circunstancias concretas de la vida social. Por el contrario, la referencia a tales circunstancias viene impuesta por el propio concepto de libertad. La afirmación del principio de libertad no sólo requiere de su articulación en las condiciones externamente determinadas de una realidad histórica dada, sino que esa articulación en sí misma sólo se logra cuando una comunidad se apropia y afirma para sí aquellos principios y normas que han sido previamente recibidos. De hecho, Hegel afirma que la identidad de la comunidad, lejos de basarse en normas presupuestas y prejuicios, se constituye en tanto que identidad sólo mediante el acto de discernimiento de aquellas normas que rigen sus condiciones de socialización.

Sin embargo, nada de esto sugiere que los derechos sean para Hegel una simple función derivada de las costumbres, prácticas y modos de autocomprensión de una comunidad particular. Hegel tampoco se contrapone a la opinión tradicional de que los derechos humanos tengan una extensión universal, o que articulen unas normas de dignidad que pertenecen a la humanidad en su conjunto. Sin embargo, su posición resulta única por el hecho de que apoya estos puntos de vista no a pesar de su universalidad, sino a causa de la atención que este manifiesta hacia las normas como encarnación del derecho y la justicia. Además, lo que se desprende de este punto de vista no es una visión abstracta y ahistórica de los derechos humanos, sino una comprensión intercultural que surge de la interacción socio-histórica de las personas y los pueblos del mundo. Este punto resulta fundamental para afirmar que la elaboración de un relato sobre los derechos se encuentra vinculada a la autocomprensión y autoformación de una comunidad jurídico-política concreta. Aunque estos procesos afirman y potencian las normas, creencias y prácticas específicas de una comunidad particular, también tienen una dimensión que trasciende el contexto y que no

sólo engendra, sino que respalda, un relato de derechos humanos universales. Este punto se desprende de la propia idea de autocomprensión comunitaria y de las condiciones para la autodeterminación local.

Es de sobra conocido que Hegel defiende una visión intersubjetiva de la autonomía individual y de la identidad propia. Los elementos de esta posición incluyen las siguientes características: 1) un individuo puede concebirse a sí mismo como un yo sólo con referencia a otro yo; 2) la propia identidad de un individuo requiere el reconocimiento de otro yo; 3) el genuino reconocimiento de otro yo requiere el reconocimiento del otro como un yo y, por lo tanto, la propia comprensión por parte de este otro individuo como un yo en sí mismo; 4) la propia autocomprensión del otro depende también del reconocimiento de su relación con otro yo; 5) la autocomprensión de un individuo, que depende de la percepción del otro, requiere integrar en su propia autocomprensión la percepción del otro, creando así la mentalidad ampliada que Hegel denomina «autoconciencia universal»,[23] y; 6) la autoidentidad efectiva depende de un compromiso por parte de los individuos con la autonomía del otro y las condiciones de la socialidad intersubjetiva que facilitan dicha autonomía.

Hegel argumenta de una manera análoga con respecto a las comunidades político-culturales que, –como se ha señalado– se articulan a través de un principio de identidad colectiva –o *Volksgeist*– que expresa el principio de autoconciencia. Reconocer esta característica de las comunidades políticas supone reconocer también que su identidad se encuentra entrelazada con otras comunidades. Como en el caso de la identidad individual, también aquí una comunidad se establece como tal sólo en referencia a otras comunidades. Es en «la relación de unas naciones con otras» donde un pueblo es capaz de «percibirse a sí mismo […] y tenerse como objeto» (*sein Verhältnis zu andern Nationen* […*und*] *sein Wesen vor sich zu haben*).[24] Hegel tampoco sugiere que una nación o un pueblo[25]

23 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §436.

24 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p 101.

25 En este artículo seguiré la tendencia general usual en Hegel de utilizar los términos «pueblo» y «nación» indistintamente, ya que ambos connotan la idea de una comunidad cultural y, como tal, se distinguen del concepto de Estado, que connota una comunidad política. Sin embargo, para Hegel la distinción no es rígida. En la medida en que un pueblo denota una comunidad caracterizada por una conciencia de sí misma en tanto que colectivo, depende de las estructuras institucionales que facilitan el afloramiento y nutrición de una noción de identidad compartida. Esto es fundamental para la concepción de un pueblo concebido como Estado por parte de Hegel («*Das Volk als Staat*»), HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §331. Y a la inversa, en la medida en que un Estado nunca es simplemente un sistema de estructuras administrativas formales, sino –y aquí Hegel sigue a Montesquieu– la articulación de las tradiciones, prácticas y valores más amplios de una comunidad particular («la actualidad de la Idea ética», ibid., §257), también se interpreta como pueblo o nación. En este sentido, las nociones de pueblo o nación connotan a la vez una cultura política y una política cultivada. Véase HEGEL, G. W. F., *Natural Law*, op. cit., pp. 128-129.

realice dicha referencia externa para mejorar una identidad prexistente y ya establecida. Afirma en cambio que la propia identidad se constituye adecuadamente sólo cuando un pueblo integra la perspectiva del otro en su propia autocomprensión. En consonancia con la teoría del reconocimiento recíproco que constituye su relato de las relaciones interpersonales, afirma que una comunidad puede adquirir una perspectiva expansiva de su propia autopercepción sólo si considera el modo en que es percibida por el otro, e incorpora esa percepción a su propio sentido de la identidad. Una nación se «completa» (*vervollständigt*) en su reconocimiento de y a través de la otra nación.[26] Al igual que las personas, los pueblos también «dependen de la percepción y la voluntad del otro».[27]

Estas consideraciones nos permiten aclarar el concepto de derechos en Hegel. Como se ha señalado, el significado y la validez de los derechos en la concepción hegeliana está relacionado con procesos de autointerpretación, autodefinición y autoformación por parte de comunidades jurídico-políticas concretas. Sin embargo, esto no quiere decir que los derechos sean simplemente una función de las experiencias de las comunidades particulares. Más bien, los derechos tienen también una dimensión trascendente para el contexto. En la medida en que el proceso de autointerpretación en el que se aclaran los derechos hace referencia e integra la perspectiva de otra cultura y comunidad, también lo hace la comprensión adherida a dichos derechos. El proceso por el que una cultura define adecuadamente el significado de lo jurídicamente relevante para sus propias tradiciones depende de aquello que incorpore en esa autocomprensión, también en lo referido a las perspectivas de otras tradiciones y prácticas jurídicas.[28]

26 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, §331 añadido, modificado.

27 Ídem.

28 Los ejemplos de esta lógica de trascendencia inmanente son empíricamente evidentes hoy en día, cuando las conexiones jurídicas supranacionales y multilaterales son más pronunciadas que en la época de Hegel. Resulta digna de mención la práctica legal y la autocomprensión judicial de ciertos estados miembros de la Unión Europea, a pesar de las dificultades que esta atraviesa en la actualidad. Allí no sólo se promueven las reclamaciones de derechos de los ciudadanos de un país a través de la apelación a entidades jurídicas supranacionales, como el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas o el Tribunal Europeo de Derechos Humanos; la autocomprensión jurídica e incluso la cultura pública de los Estados individuales se reconfiguran cada vez más a través de la integración de las perspectivas resultantes del intercambio jurídico transnacional. Algunos ejemplos son el derecho a la intimidad sexual y los derechos de los presos en relación con la cadena perpetua sin libertad condicional, véase, BUCHANAN, A., «Why International Legal Human Rights?», en: CRUFT, R., LIAO S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 244-262, y LUBAN, D., Human Rights, Pragmatism and Human Dignity, en: CRUFT, R., LIAO, S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 263-278. En estos casos, los desarrollos jurídicos transnacionales revelan un proceso «dialéctico», que se caracteriza –por utilizar los términos empleados por la teórica social Saskia Sassen– por una «endogenización de lo no nacional [...] dentro de lo nacional», algo que a su vez tiene un efecto «desnacionalizador»

Sin embargo, la perspectiva de Hegel no se basa exclusivamente en la idea de que el relato intersubjetivo conduzca a una concepción más amplia que trascienda el contexto del derecho y la justicia en el seno de una comunidad concreta. Su visión también ayuda a forjar y validar un relato transnacional sobre el derecho y la justicia que, además, contiene una noción transnacional de la propia identidad colectiva. Del mismo modo que el reconocimiento recíproco contribuye a la constitución de un *Volksgeist,* también ayuda a forjar –de forma irregular y a menudo trágica– un *Weltgeist*. El proceso recíproco a través del cual las identidades de las comunidades se transforman y (re)configuran recíprocamente es también un proceso de ajuste y adaptación mutuo en el que las comunidades, al menos tendencialmente, forjan un acuerdo sobre normas y valores comunes y, con ello, incluso un sentido compartido de la identidad propia. Con las comunidades ocurre lo mismo que en las relaciones de los sujetos individuales: el «yo» se convierte en un «nosotros».[29] El intercambio dialéctico de las autoconciencias nacionales contribuye a una «tendencia […] a la uniformidad»[30] que culmina en la «autoconciencia universal» que Hegel denomina de diversas maneras «identidad universal» o «espíritu universal».[31]

Estas consideraciones nos permiten apreciar la contribución distintiva de Hegel al discurso de los derechos humanos. Por un lado, Hegel da voz a un relato transnacional de los derechos humanos capaz de articular normas que trascienden el contexto de las comunidades concretas ayudando a cuestionar sus abusos. Por otro lado, Hegel rechaza el punto de vista de aquellos para quienes los derechos denotan principios abstractos ahistóricos y que por tanto expresan una visión esencialista de la naturaleza humana yuxtapuesta a la experiencia real de los individuos y las comunidades. Por el contrario, la visión de Hegel sobre los derechos humanos tiene un carácter decididamente intercultural: más que expresar algunos rasgos esenciales de los derechos humanos, Hegel presenta los derechos como generados y validados en el intercambio intersocial de los pueblos y las personas, a medida que estos definen y redefinen sus relaciones entre sí y en la historia. Es una visión de los derechos humanos ligada a un proceso de convergencia normativa, animado por la actividad de los pueblos y las personas que (re)ajustan sus concepciones jurídicas y sus autoconceptos a medida que forjan y mantienen relaciones entre sí.

---

en la autocomprensión jurídico-política de las propias comunidades nacionales; SASSEN, S., «Neither Global nor National: Novel Assemblages of Territory», Authority, and Rights, *Ethics & Global Politics* 1(1-2), 2008, pp. 61-79.

29 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 110.

30 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 761.

31 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §331, §339 añadido.

En su ensayo «Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights»,[32] Charles Taylor propone una doctrina de los derechos humanos entendida como el producto de un consenso superpuesto entre culturas. A través de su propio relato, Hegel muestra afinidades con la posición de Taylor. Sin embargo, no lo hace a través de una reflexión de tipo rawlsiano sobre los puntos comunes que podrían obtenerse frente a las diferencias significativas entre los pueblos y culturas. En su lugar, propone un consenso superpuesto, que debe entenderse como el producto histórico de la interacción real de pueblos y personas diversamente situadas que forjan acuerdos sobre normas y valores compartidos.

Sin duda, el lenguaje del «consenso» no debe inducir a error. Cualquier proceso de intercambio histórico sobre derechos será siempre una cuestión relativa tanto a la confrontación como a la cooperación, fundamentada tanto en el desacuerdo como en los acuerdos. De hecho, una característica evidente de los derechos humanos se explicita en el hecho de que estos surgen del «sufrimiento de los seres humanos reales y de las luchas políticas para defender su dignidad».[33] Sin embargo, el reconocimiento sobre la realidad de estos conflictos no es incompatible con una explicación de los derechos humanos centrada en los procesos de reconocimiento de acuerdos y consensos. Al contrario, el conflicto a menudo lo facilita. Podría decirse que cualquier consenso sobre los derechos humanos es en sí mismo la respuesta a las experiencias de falta de reconocimiento y otros procesos fallidos de interacción humana que pueden acompañar, e incluso impulsar, la historia de la humanidad. Habermas presenta una doctrina de los derechos humanos como un «factor emergente de las luchas violentas y a veces incluso revolucionarias por el reconocimiento».[34] Más adelante se hablará de estas cuestiones, pero aquí baste con señalar que la guerra, el conflicto, la lucha y otras formas de lucha, por trágicas que sean, pueden considerarse elementos de un proceso evolutivo en el que los principios de derecho se forjan en respuesta a formas históricas de injusticia y a la ausencia de reconocimiento con las que a menudo se asocia dicha injusticia. Se puede interpretar por tanto que una doctrina de los derechos humanos es el producto de un consenso superpuesto generado históricamente, pero que presupone y no excluye el disenso.

32 Véase TAYLOR, C., «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en: SAVIĆ, O. and KRUG, B. (Eds.), *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, pp. 101-119.

33 DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press Ithaca, New York, 2003, p. 58.

34 Véase HABERMAS, J., «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights», en: CORRADETTI, C. (Ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 63-79, p. 73.

3. Dignidad, humanidad y universalidad

De la relación entre los derechos humanos y la interculturalidad expuesta hasta ahora en este artículo se desprenden varias implicaciones. Una de ellas se refiere a la situación del concepto de dignidad humana. Gran parte del discurso reciente sobre los derechos humanos parte de la idea de la «dignidad inherente» de los seres humanos. Este lenguaje es fundamental en muchos de los principales documentos sobre los derechos humanos de los últimos setenta años, incluida la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Y es por consiguiente central para una explicación hegeliana de los mismos. Sin embargo, desde esta perspectiva el compromiso con el principio de dignidad humana no se deriva de una visión esencialista de las personas, sino que constituye un elemento de la teoría intercultural de los derechos humanos. En particular, la visión hegeliana se encuentra arraigada en el reconocimiento recíproco propio de una teoría intercultural. Para Hegel, el principio intrínseco e inherente de dignidad humana es en última instancia un principio de autoestima.[35] Aunque dicha autoestima no resulte totalmente comprensible sin las relaciones de reconocimiento recíproco que requiere una concepción genuina de la identidad propia. «La estima […] proviene de la mediación».[36] De esta manera, Hegel afirma la idea de dignidad inherente al discurso convencional sobre los derechos humanos. Sin embargo, desde su punto de vista, esa idea no se deriva de una visión esencialista de la naturaleza humana, sino en, y a través de, los modos reales de reconocimiento interactivo, que son fundamentales para una visión intercultural de los derechos humanos. Una visión historizada de la dignidad humana tampoco renuncia a la normatividad asociada a la visión tradicional. Sin embargo, en esta perspectiva, la normatividad no está connotada por un principio postulado *ab ovo*, sino que está vinculada al logro de un régimen de derechos humanos realizado y comprometido con el reconocimiento mutuo de todos los interesados.

Algo parecido puede decirse del concepto de humanidad. De acuerdo con las concepciones comunes, puede decirse que Hegel propone un concepto de derechos humanos universales que se refiera a los seres humanos en general. Sin embargo, no se trata de una noción esencialista de humanidad, yuxtapuesta abstractamente a la experiencia concreta de los pueblos y personas existentes. Por el contrario, para Hegel la humanidad es una noción ligada a los procesos de interacción social. No sólo está en la «naturaleza» de los seres humanos forjar relaciones recíprocas, sino que la propia humanidad puede

35 Véase WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 93.

36 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 204.

ser interpretada como una comunidad forjada a través de tales interacciones entre todas las personas y pueblos. «La naturaleza de la humanidad [*Humanität*] se logra al presionar para llegar a un acuerdo con los demás; dicha naturaleza sólo puede existir alcanzando una comunidad de pensamiento [*zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine*]».[37] Siguiendo a Alexandre Kojève,[38] podríamos interpretar este relato de la humanidad en términos de aquellos requisitos necesarios para lograr una teoría del reconocimiento mutuo. Desde el punto de vista que se está presentando aquí, la idea de humanidad fluye también a través de la interacción social de las personas y los pueblos, cuyos procesos de ajuste y adaptación mutuos dan lugar, aunque sea de forma irregular, a un sentido de humanidad compartida basado en normas y valores comunes y comprometido con ellos. Hegel caracteriza este proceso como una «dialéctica» en la que la interacción de *Volksgeistern* restringidos (*beschränkten*) da lugar a un *Weltgeist* no restringido (*unbeschränkte*), y esta apelación al *Weltgeist* es especialmente reveladora. Sin embargo, lo que aquí denota *Weltgeist* no es sólo un conjunto de valores y normas compartidos por los miembros de la comunidad mundial. En consonancia con la comprensión específica de Hegel sobre el *Geist*, este denota también la autoconciencia de la comunidad misma, que además subsiste precisamente en la propia conciencia comunal del colectivo. Desde este punto de vista, la humanidad se realiza plenamente por el hecho de tomar conciencia sobre el carácter comunal y compartido de todos los miembros de la comunidad mundial, lo que por otra parte se expresaría en su humanidad compartida. Asimismo, en la medida en que esa comunidad consiste en la conciencia de todo aquello que comparten en común, la autoconciencia sobre su humanidad compartida resulta igualmente una «conciencia» realizada de los derechos humanos, animada por la visión de que «[un] ser humano importa en sí mismo por el hecho de ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.».[39] A medida que los seres humanos llegan a «considerarse a sí mismos en términos elevados y universales... la humanidad llega a apreciar que los seres humanos como tales merecen reconocimiento».[40]

Hegel estaría por lo tanto de acuerdo con aquellos para los que los derechos humanos se encontrarían vinculados a un relato que toma a la humanidad como un todo general, y en una visión de lo que resulta «inherente» al ser humano. Al mismo tiempo, sin embargo, rechaza el esencialismo ahistórico

37 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 43.

38 KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Basic Books, New York, 1969, p. 237; BURNS, T., «Hegel and Global Politics: Communitarianism or Cosmopolitanism?», *Journal of International Political Theory* 10(3), 2014, pp. 325-344, p. 332 y ss.

39 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §209.

40 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, op. cit., p. 169.

de tales enfoques de los derechos humanos. En su opinión, tanto la idea de humanidad como el concepto de derechos humanos que conlleva se generan en los procesos interculturales en los que las personas y los pueblos del mundo no solamente forjan una humanidad compartida, sino que lo hacen en la conciencia de esa humanidad. En efecto, «la naturaleza humana sólo existe realmente alcanzando una comunidad de pensamiento».[41]

Otra forma en la que Hegel ayuda a reformular la noción tradicional de derechos humanos universales es mediante su idea de universalidad. Dicha universalidad se articula, *inter alia*, mediante el principio del derecho universal, principio que también subyace al concepto de derecho de gentes (*Völkerrecht*) en Hegel.[42] Al afirmar este principio, Hegel muestra afinidades con Kant y su visión del derecho internacional esbozado en *La paz perpetua*.[43] Sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel no interpreta el derecho como un postulado moral o un principio a priori, contrapuesto a las formas de vida y a las autopercepciones de las culturas tomadas individualmente. En el acto de reconocimiento, el derecho universal resulta un principio generado, aclarado y validado en las interacciones de los propios pueblos. No se trata de un universal abstracto, derivado, por ejemplo, de una característica esencial de los seres humanos. En su lugar, Hegel atiende al universal concreto –una universalidad interna–[44] que se encuentra arraigada y surge del proceso real de interacción de las personas y los pueblos del mundo que de manera efectiva forjan acuerdos sobre las normas que rigen su asociación.

La universalidad de un relato hegeliano de los derechos humanos se ejemplifica en su noción de validez. Para Hegel, la validación de las normas sociales no supone simplemente una cuestión de perspicacia teórica o de análisis. Por el contrario, dichas normas sólo tienen validez efectiva cuando son reconocidas y aprobadas por aquellos a quienes se aplican. Como se ha señalado anteriormente, para Hegel algo se considera válido cuando se establece no sólo en sí, sino también para sí. Desde este punto de vista, los derechos humanos adquieren validez universal en la medida en que son reconocidos por los miembros de la comunidad mundial. También aquí la universalidad de los derechos humanos está vinculada a la consecución de una comunidad de personas y pueblos del mundo que apoye regirse por la idea de los derechos humanos. También en este sentido, la universalidad de los derechos está vinculada a un proceso real de la historia del mundo, entendido como «el tribunal del mundo».[45]

41 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 43.

42 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §333.

43 KANT, I., *Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett, Indianapolis, 1983, p. 118 y ss.

44 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §339.

45 Ibid., §340.

No se trata de sugerir que un relato universal de los derechos humanos evite la atención a las diferencias locales y regionales. Hacerlo sería también ignorar la naturaleza «concreta» del relato de Hegel sobre lo universal y cómo podría pertenecer a la idea de la conciencia global del derecho. Al igual que con el concepto de *Geist* en general, la noción de autoconciencia colectiva que conlleva un concepto de *Weltgeist* se encuentra más bien arraigada en la «autoconciencia» (*Selbstgefühl*) de sus miembros y,[46] en particular, en la «autoconciencia universal»[47] expresada en el reconocimiento por parte de los individuos de que su bienestar personal se encuentra necesariamente entrelazado con el del conjunto. De hecho, el todo, el espíritu del mundo, se encuentra en sí mismo internamente diferenciado, arraigado y sostenido en la conciencia que sus miembros tiene acerca de la identidad entre identidad y diferencia, cuestión central a la idea del espíritu mismo. Tal diferenciación interna es consistente con un concepto del espíritu universal del mundo entendido como una «*totalidad* autocomprensiva».[48]

La posición de Hegel, sin embargo, no se basa en una mera noción de universalidad comprometida con la diferencia, sino que se genera a través de esta última. Ya se ha señalado cómo la dialéctica de la finitud de los *Volkgeistern* individuales da lugar a la realidad irrestricta de un *Weltgeist*. Sin embargo, para Hegel la realidad del *Weltgeist* se afirma como «irrestricta» sólo en la medida en que es percibida y conocida «como irrestricta» (*als unbeschränkte*),[49] y esto, a su vez, sólo es posible desde la perspectiva de los *Volkgeistern* individuales y, en particular, su percepción de sí mismos como restringidos. Este punto vuelve a poner de manifiesto la dependencia del *Weltgeist* de la experiencia de los *Volksgeistern* individuales. En la medida en que los miembros de los *Volksgeistern* individuales perciben su cultura como restringida o limitada, también manifiestan una sensibilidad sobre la historicidad o «contingencia» (*Zufälligkeit)* de lo que, por lo demás, es su presunta «independencia» (*Selbständigkeit*). De este modo, los *Volksgeistern* particulares también adquieren una conciencia sobre sus «relaciones mutuas» (*Verhältnisse zueinander*), un estado de cosas que a su vez da lugar a la conciencia de universalidad o al «espíritu universal» que es el propio espíritu del mundo.

En resumen, Hegel rechaza el discurso esencialista sobre los derechos humanos aunque conserve elementos centrales de ese proyecto. Su tratamiento de los conceptos de dignidad, humanidad y universalidad refleja una apropiación y reformulación exclusivamente intercultural del discurso tradicional. Resulta especialmente instructiva su explicación de la universalidad, cuya

46 Ibid., §265 añadido, §263.

47 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §436.

48 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 65, énfasis propio.

49 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §340, énfasis propio.

formulación «concreta», más que «abstracta», facilita la apreciación de las múltiples formas en que la doctrina de los derechos humanos universales puede interpretarse como una función y un producto de las interacciones sociales de las personas y los pueblos en el espacio y el tiempo. La siguiente sección de este capítulo detalla aún más el carácter distintivo del enfoque de Hegel al considerar el papel que desempeña una esfera pública transnacional en un relato intercultural de los derechos humanos.

4. Derechos humanos, interculturalidad y la idea de una esfera pública transnacional

Plantear una noción intercultural de los derechos humanos supone también reconocer la importancia de los mecanismos que facilitan las formas de sociabilidad necesarias para dicho intercambio intercultural. Entre estos mecanismos centrales se encuentra la necesidad de una esfera pública global o transnacional, que permita a personas y pueblos aclarar las condiciones de su asociación.[50] Hegel tiene poco que decir explícitamente sobre una esfera pública a este nivel. Sin embargo, sí que describe las características que debe tener una esfera pública a nivel doméstico. Al considerar algunas de las afirmaciones que hace sobre la esfera pública doméstica, se pueden discernir elementos de un relato hegeliano sobre una posible esfera pública a nivel transnacional, así como sobre el papel que podría desempeñar esta para dar cabida a un relato intercultural de los derechos humanos.

Comencemos por señalar varias características del concepto de esfera pública tal como lo formula Hegel a nivel de política nacional.

1. La esfera pública es el ámbito en el que los miembros de una comunidad tratan sobre los fines de la vida pública más allá de sus propios intereses privados. En consonancia con la reflexividad básica del relato de Hegel sobre el *Geist*, es el ámbito en el que una comunidad trata las condiciones de su carácter colectivo, la «autoconciencia de su libertad y su derecho».[51]

2. Esos fines compartidos se persiguen en procesos de intercambio deliberativo «en los que los participantes se instruyen y convencen mutuamente».[52]

3. Esta deliberación se produce principalmente a través de modos de razonamiento público –«a través de razonamientos perspicaces y argumentados».[53]

50 Véase, FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York, 2014, pp. 185-193.

51 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, Oxford University Press, Oxford, 2012, §154.

52 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §309.

53 Ibid., §316.

4. Los principales partícipes en los procesos de deliberación pública son los miembros elegidos de la asamblea legislativa. Desde este punto de vista, los miembros de la asamblea no representan a los electores mediante un mandato vinculante, sino que se espera que interactúen con sus colegas representantes para forjar fines beneficiosos para la sociedad en su conjunto.

5. Los procesos de razonamiento público que tienen lugar formalmente en la asamblea legislativa deben involucrar y dar cabida a las aportaciones del público en general, cuyos miembros poseen un derecho de libertad subjetiva, «el derecho a no reconocer nada que no pueda percibir como racional».[54]

6. Aunque la esfera pública se nutre de aportaciones procedentes de procesos externos de deliberación formal, el aspecto «informal» de la esfera pública no se encuentra desestructurado. En pos de focalizar el sentimiento público, así como para evitar la tiranía de la mayoría, el ámbito público en sentido amplio se organiza para garantizar la aportación de las distintas instancias subpolíticas, así como de las distintas «ramas de la sociedad» del ámbito comercial.[55]

7. El sentido de esta distinción resulta coherente con la visión general de Hegel sobre la comunidad política («un todo articulado cuyas partes forman por sí mismas esferas particulares subordinadas»).[56] Esto no sólo asegura la representación de los diversos grupos, sino que además permite que los intereses forjados en los procesos de intercambio deliberativo expresen la voluntad de la sociedad en su conjunto.

8. Tales distinciones también garantizan, especialmente frente a circunstancias sociales e históricas cambiantes, que cualquier acuerdo logrado sobre las leyes sea siempre provisional, sujeto a la renovación o a su «rejuvenecimiento»,[57] con leyes promulgadas siempre sujetas a «nueva y ulterior determinación».[58]

9. Sin embargo, lo que cambia en este proceso no son simplemente los juicios públicos sobre los fines y las reglas de la vida pública, sino la propia identidad del público, que se forma y reconfigura a través de las cambiantes leyes, prácticas e instituciones sociales. No es casual que, en su teoría constitucional, Hegel interprete el poder legislativo junto con la esfera pública que lo acompaña no como un simple poder sujeto a las disposiciones de la constitución (como ocurre con la monarquía y el poder ejecutivo), sino como «una parte misma de la constitución».[59] El constitucionalismo para Hegel se refiere, pues,

54 Ibid., §32 nota.

55 Ibid., §311.

56 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Political Writings*, ed. Z.A. Pelczynski. Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 263.

57 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, op. cit., §134.

58 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §298.

59 Ibid., §298.

y de manera central, a la actividad de un pueblo que «se hace a sí mismo»,[60] una actividad facilitada sobre todo por la deliberación pública que él asocia ampliamente con el poder legislativo. Con ello reafirma la posición de su sistema primitivo, según el cual la «divinidad» de un pueblo –es decir, su capacidad de autocausación– se encuentra entrelazada con su condición de «pueblo deliberante y reflexivo».[61]

10. La forma en que se lleve a término la deliberación de una comunidad sobre las condiciones de su asociación resulta fundamental para entender su capacidad de autocausación, pues dicha deliberación basada en el respeto y reconocimiento recíproco sirve para forjar esas mismas condiciones. Aquí la deliberación pública muestra una performatividad que ilustra el relato de Hegel sobre la actividad (*Tätigkeit)* del espíritu, en la que «el producto es el mismo que se produce a sí mismo».[62]

11. La agencia auto-causativa de un pueblo deliberante nunca es autárquica, sino que siempre se produce como resultado de un esfuerzo para llegar a un acuerdo con la «alteridad» de las circunstancias históricas dadas, las que confrontan su auto-conciencia (*Selbstgefühl*) y su sentido de autonomía, en sí misma entendida como auto-pertenencia en la alteridad.

12. En consonancia con la concepción de Hegel sobre la vida ética, la deliberación pública se produce como telón de fondo de las normas y prácticas habilitantes, incluso cuando esas normas y prácticas se configuran a través de la propia deliberación pública.

En lo que sigue no relacionaré todas estas dimensiones con la idea de una esfera pública a nivel transnacional, sino que me centraré en las que tienen que ver con la idea de los derechos humanos. Para empezar, una esfera pública transnacional puede servir claramente como un ámbito en el que los miembros de la comunidad global aclaren cualquier número de cuestiones asociadas al discurso sobre los derechos humanos: su naturaleza, validez, alcance, aplicación, cumplimiento, etc. Además, una esfera pública transnacional de procedencia hegeliana puede servir como lugar de autorreflexión por parte de la comunidad humana respecto a las condiciones de asociación de sus miembros – el lugar en el que una comunidad global, al igual que la comunidad doméstica, forja una «autoconciencia de sus libertades y derechos». Sin embargo, lo que posiblemente sea el rasgo más distintivamente «hegeliano» de una esfera pública transnacional es su reflexividad performativa, por la cual la deliberación sobre la naturaleza y la aplicación de los derechos humanos es simultáneamente la constitución de esos mismos derechos. Este

60 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, op. cit., §134.

61 HEGEL, G. W. F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 144, 176.

62 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind*, op. cit., §382 añadido.

tipo de reflexividad performativa es, como se ha señalado, también una característica de la esfera pública nacional. Sin embargo, adquiere una dimensión especial a nivel global, ya que los participantes de dicha esfera son ahora miembros de la comunidad humana en general. En la medida en que una esfera pública transnacional establece también relaciones de derechos y deberes, al afirmar relaciones de respeto mutuo y reconocimiento recíproco lo hace ahora con respecto a una doctrina de derechos humanos universales. Sea como fuere, una esfera pública global que funcione correctamente se trata de un ámbito en el que los miembros de una comunidad global aclaran recíprocamente las expectativas relativas a los derechos y obligaciones mutuos. De este modo, esa esfera contribuye operativamente a la actualización de una doctrina sobre los derechos humanos validada globalmente. En lo que respecta a esta doctrina, una esfera pública transnacional es aquella en la que confluyen medios y fines. Es una esfera que proporciona un marco para que los miembros de la comunidad mundial lleguen a un acuerdo sobre el contenido de una doctrina de derechos humanos universales. Dada su capacidad performativa única, también sirve para hacer realidad elementos de esa doctrina en el propio proceso de deliberación.

Por supuesto, se pueden plantear dudas acerca de una explicación de los derechos humanos vinculada a los *acuerdos* efectuados en las disquisiciones de una esfera pública. Está claro que puede haber formas de consenso que no fundamenten las intuiciones básicas sobre leyes basadas en los derechos humanos. Obviamente, puede haber también acuerdos basados precisamente en la negación de los derechos humanos. Esto tampoco lo negaría Hegel, consciente de la fuerza y las relaciones de poder en los asuntos humanos. Sin embargo, estas preocupaciones no son directamente aplicables a una esfera pública transnacional de procedencia hegeliana. Lo que este postuló sobre la esfera pública en general también se aplica a una esfera pública transnacional: ambas se conforman a través de leyes emanadas de la razón pública. No sólo dependen de los procesos por los cuales los participantes presentan al resto razones justificables para sus reclamaciones y afirmaciones; ese proceso en sí mismo afirma un compromiso con las normas centrales de una doctrina de los derechos humanos, incluyendo el respeto, la tolerancia mutua y el reconocimiento recíproco. En su «Minimalismo sobre los derechos humanos», Joshua Cohen ha vinculado una explicación de los derechos humanos universales a una idea de razón pública global entendida como un «terreno de deliberación y argumentación transnacional sobre las normas apropiadas».[63] En este sentido, articula elementos de una posición identificable con Hegel. Sin embargo, en un relato hegeliano, un concepto de razón pública global no

63 COHEN, J., «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *Journal of Political Philosophy* 12(2), 2004, pp. 190-213, pp. 195-197.

es simplemente un terreno para deliberar sobre las normas; también denota un proceso en el que las normas de derechos humanos son validadas normativamente y de una manera por la cual estas también se constituyen performativamente. Por tanto, para Hegel una doctrina de los derechos humanos universales es una doctrina vinculada a una esfera pública dirigida a facilitar el acuerdo entre las personas y los pueblos del mundo respecto a las condiciones de su puesta en común. Sin embargo, esos acuerdos responden a consideraciones normativas que pueden poner en duda cualquier acuerdo real, incluidos los que contravienen las propias normas de los derechos humanos.

En este punto puede parecer que la posición aquí esbozada plantea ciertas dudas. Decir que la deliberación pública global debe adherirse, aunque sea de forma contrafáctica, a las normas del razonamiento público parecería decir que ella misma depende de la preexistencia de ciertas normas sobre los derechos humanos, como la libertad de expresión y de participación. Sin embargo, lo que se propone aquí es que los derechos se aclaran, se validan e incluso se generan en el propio proceso de deliberación. Por lo tanto, parece que la posición de Hegel se ve afectada por una circularidad en la que una explicación intercultural de los derechos humanos presupone los mismos derechos que se pretende establecer. De hecho, hay una circularidad en la posición de Hegel, pero no una que se encuentre viciada. Por el contrario, la circularidad es una característica constitutiva de la propia posición hegeliana. En consonancia con la visión de Hegel sobre la razón encarnada, un relato intercultural es un enfoque históricamente situado de los derechos humanos y, por tanto, opera en un mundo en el que los derechos y las reivindicaciones de derechos ya existen y se reconocen. En este sentido, el proceso de deliberación pública que se conforma a través de un relato intercultural presupone inevitablemente ciertas reivindicaciones de derechos. Al mismo tiempo, la naturaleza de un relato inspirado en Hegel es aquella en la que el significado, la validez y la realidad concreta de esos derechos se establece y restablece adecuadamente sólo cuando los participantes del proceso de deliberación los aprueban y los vuelven a aprobar, en la que estos se los apropian y los reapropian. En términos de Hegel, lo que se puede obtener «en sí» adquiere la legitimidad adecuada sólo cuando se convierte en «para sí». Este es el caso también de los derechos de libre expresión y participación. Como atestigua la historia política, la deliberación pública sobre el significado y el alcance de estos derechos presupone esos mismos derechos, incluso cuando esa deliberación sirve para aclarar, ampliar y actualizar aún más los mismos. Por tanto, no es que el relato intercultural presuponga ilícitamente lo que pretende demostrar. Podría hacerlo si nos adherimos al punto de vista esencialista según el cual los derechos humanos son derechos innatos y prepolíticos que son necesariamente anteriores a las formas de interacción social. Sin embargo, es precisamente este punto de vista el que cuestiona Hegel. En un relato intercultural, los derechos humanos son tanto la condición como

la consecuencia de los modos de razonamiento público que infunden ese relato. Aquí, también, «el producto es lo mismo que lo que se produce a sí mismo».[64]

Se puede hacer una observación similar sobre lo que, siguiendo a Richard Rorty,[65] puede llamarse una cultura de los derechos humanos. Dicha cultura es un componente crucial del discurso sobre los derechos humanos que se basa en ideas hegelianas. Aunque un relato intercultural se fundamente en los mecanismos y procedimientos que alimentan y facilitan una esfera pública global, esos mecanismos y procedimientos no son autoejecutables. Por el contrario, su viabilidad depende de una cultura o *ethos* que apoye un discurso sobre los derechos humanos. Como deja claro Hegel, los conceptos de derecho y justicia deben situarse en un relato más amplio de *Sittlichkeit* o vida ética. De hecho, al ser concebida explícitamente como una condición para la realización del derecho, la noción de vida ética de Hegel puede interpretarse explícitamente como la articulación de una cultura de los derechos humanos.

Al mismo tiempo, sin embargo, tal cultura o *ethos* no puede ser sencillamente presupuesta. Al igual que los derechos, esta se sustenta, se aclara y fortalece a través de los mecanismos de la deliberación pública. La opinión de Hegel es que los valores y las prácticas fundamentales de una cultura, especialmente en la modernidad, se encuentran configurados por las normas institucionales del derecho y la justicia. Además, la interdependencia de las normas jurídicas y los valores culturales es también una característica de lo que se considera una noción específicamente hegeliana de una cultura de los derechos humanos. Tal cultura se encuentra connotada por la noción de una vida ética reflexiva –la «vida ética que conoce y piensa» detallada en la *Filosofía del derecho*.[66] La vida ética reflexiva denota una comunidad de normas y valores compartidos que comprende la atención de los miembros de la comunidad a las condiciones de su vida en común. Esta atención depende de normas y procedimientos que permiten la autorreflexión colectiva. De este modo, para Hegel la cultura de los derechos humanos depende de una esfera pública deliberativa, aunque también subraya esa esfera. Podríamos decir que la cultura de los derechos humanos es aquí también una condición y una consecuencia de una esfera pública global. Además, esta relación de condición y consecuencia es dinámica y continua. En consonancia con la concepción de Hegel de la dialéctica como un «círculo de círculos»,[67] una esfera pública global depende de una cultura de derechos humanos que la habilite, cultura que a su

64 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, op. cit., §382 añadido.

65 Véase RORTY, R., «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en: SHUTE, S. and HURLEY, S. (Eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, New York, 1993, pp. 111-134.

66 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §255 añadido.

67 HEGEL, G. W. F., *The Encyclopedia Logic. Part 1 of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, Hackett, Indianapolis, 1991, §15.

vez depende de los mecanismos de la esfera pública en tanto que en ella se lleva a cabo una revisión de los valores culturales subyacentes y, así, *ad infinitum*.

5. Conflicto, dinamismo y la lógica normativa del reconocimiento

El reconocimiento del dinamismo ligado a esta idea de una esfera pública global muestra el dinamismo característico de una teoría intercultural de los derechos humanos. Una teoría intercultural está formada por la interacción de personas y pueblos que representan diversas culturas y tradiciones y que adoptan diversos valores y actitudes. En consecuencia, el discurso intercultural suele caracterizarse por la impugnación de las normas que rigen las condiciones de su asociación, incluidas las normas y los procedimientos de ese mismo discurso. En este sentido, podríamos seguir a Thomas McCarthy, que vincula la universalidad de los derechos humanos a la «interminable lucha por lo universal».[68] Lo que el propio Hegel dijo sobre el *Weltgeist* en general podría decirse también de un relato de los derechos humanos universales concebido interculturalmente: se trata de la «lucha interminable consigo mismo».[69]

Sin embargo, afirmar que el discurso intercultural sobre los derechos humanos se basa en una oposición continua no significa que sea un elemento estrictamente fundamentado en el conflicto y la lucha, o que proceda de forma meramente episódica y sin dirección. Por el contrario, el punto de vista intercultural, de acuerdo a como se presenta aquí, interpreta el proceso en ambos aspectos, en términos de la idea y el posible logro de las relaciones de reconocimiento recíproco implícitas en dicho punto de vista. Consideremos primero la cuestión del conflicto. Hegel es bien conocido por su visión del papel que desempeñan el conflicto y la lucha en los asuntos humanos. No hay una afirmación más pronunciada de esta posición que su discurso sobre el papel de la guerra en las relaciones entre los pueblos. Sin embargo, la guerra y la belicosidad en general no son para Hegel simples testimonios de discordia y antagonismo. Por el contrario, también dan cabida al reconocimiento de normas de concordia y cortesía. Aquí dejamos de lado la afirmación de Hegel de que la guerra puede contribuir a la salud ética de las naciones. Para los fines actuales, baste con señalar que la guerra misma afirma principios de reconocimiento recíproco. Esto es evidente por el papel que ocupa el derecho en el discurso de Hegel sobre la guerra. Hegel caracteriza la guerra como un fenómeno de «ausencia de derecho» (*Rechtslosigkeit*).[70]

68 MCCARTHY, T., *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 186; FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, op. cit., p. 32.

69 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 127, corregido.

70 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, op. cit., §163, modificado.

Esto significa que, incluso en un estado de injusticia general, las normas del derecho y la justicia siguen estando implícitamente presentes, que el principio del derecho sigue conservando su validez.[71] La guerra es, como afirma Hegel, una «determinación» del *Volkerrecht*.[72] Sin embargo, también sostiene que el derecho es en sí mismo una «forma de reconocimiento», que refleja «la relación de las personas en su comportamiento mutuo».[73] Así, decir que la guerra es un fenómeno de ausencia de derecho es también decir que es un fenómeno de reconocimiento fallido. Esto, a su vez, supone indicar, como hace Hegel, que la guerra también debe ser interpretada en términos de relaciones de reconocimiento recíproco.[74] Esto, sin duda, no supone defender que la guerra conduzca a la concordia o al derecho realizado, aunque Hegel pueda sugerirlo, si bien históricamente las normas de derechos humanos han sido adoptadas en respuesta a tragedias humanitarias. Lo que sí queda patente es que, aunque un relato intercultural de los derechos humanos no sólo reconoce el hecho de un antagonismo continuado, no resulta por ello un mero asunto de conflictos y luchas interminables. Más bien, al igual que la guerra y la belicosidad comprometen las normas de reconocimiento mutuo, lo mismo puede decirse de la lucha y el conflicto en general.

Algo similar puede argumentarse respecto a la idea de que el intercambio intercultural de los derechos humanos se trata de un fenómeno actual. El hecho de que sea un fenómeno contemporáneo puede atribuirse a varios factores. Entre ellos se encuentran los cambios en las circunstancias sociales e históricas, las distintas situaciones de disputas entre pueblos y personas, los esfuerzos constantes para mediar entre las normas universales, las prácticas y autoidentificaciones, tanto locales como regionales, así como la participación –conforme a la visión de Hegel de una política internamente diferenciada– de los actores partícipes de los derechos humanos, tanto gubernamentales como no gubernamentales, en un orden político global. Debido a estas consideraciones, cualquier consenso intercultural sobre los derechos humanos tendrá un carácter dinámico, sujeto a una revisión continua. Es en este sentido que James Tully caracteriza las normas sobre derechos humanos como simples «propuestas».[75]

71 Ibid., §163.

72 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §338 y ss.; véase también BUCHWALTER, A., «Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition», en BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 211-32.

73 HEGEL, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann. Meiner Verlag, Hamburg, 1987, p. 197.

74 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, op. cit., §163.

75 TULLY, J., «Two Traditions of Human Rights», en: LUTZ-BACHMANN, M. and NASCIMENTO, A. (Eds.), *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2014, pp. 139-158, p. 149.

Sin embargo, reconocer la naturaleza dinámica y abierta de un discurso intercultural sobre los derechos humanos no significa que este sea una mera concatenación de acontecimientos sin una dirección más amplia. Hegel es sensible al modo en que la historia puede ser irracional, trágica e incluso inútil. Sin embargo, es tal el dinamismo de una teoría intercultural que también puede interpretarse como un proceso de desarrollo normativo. Este punto se desprende de la conciencia sobre el papel de los mecanismos de reconocimiento propios de un relato intercultural sobre los derechos humanos. Cabe hacer dos observaciones a este respecto. En primer lugar, los procesos de reconocimiento recíproco son para Hegel formas de una visión general sobre la libertad entendida como mismidad en la alteridad. A nivel de la sociedad en su conjunto, una comunidad establece su libertad e identidad autónoma al reconocerse en las condiciones de su existencia. Sin embargo, debido a una serie de circunstancias sociales e históricas, una comunidad puede verse cada vez más incapaz de establecer dicha forma de autorreconocimiento. Esto puede desencadenar una insatisfacción y un descontento que conduzcan a un deseo de forjar relaciones sociales que puedan fomentar más adecuadamente las condiciones para el autorreconocimiento y la identidad propia. Los esfuerzos continuos de una comunidad para establecer y restablecer las relaciones de reconocimiento ilustran cómo las circunstancias cambiantes también pueden representar «un tiempo de nacimiento y un período de transición a una nueva era».[76]

También se puede afirmar este punto señalando la reflexividad inherente a los procesos de reconocimiento, asociados a la idea de que los individuos «se reconocen a sí mismos al reconocerse mutuamente».[77] Las relaciones intersubjetivas de reconocimiento se alimentan no sólo de la atención al otro, sino también de una atención a las condiciones sociales que facilitan y fomentan dicha atención. Sin embargo, los individuos sociales no pueden prestar atención a las condiciones de su asociación sin presuponerla en algún nivel. Por lo tanto, hay un carácter incompleto en estas actividades reflexivas, que garantiza, so pena de una regresión infinita, que la actividad de autorreflexión social será un fenómeno continuo e incluso incesante. Como afirma Hegel con respecto a los esfuerzos de autocomprensión del espíritu del mundo: «la culminación de un acto de comprensión es al mismo tiempo su alienación (*Entäußerung*) y su transición». Y en la medida en que esta transición se efectúa a través de la comprensión más adecuada por parte de una forma de vida posterior de la autocomprensión de

76 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 6; véase NUZZO, A., «Speculative Logic as Practical Philosophy: Political Life in Times of Crisis», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysic and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 56-76.

77 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., 12.

un predecesor, puede representar efectivamente una transición a «un estadio superior».[78]

En ninguno de estos dos casos Hegel sugiere que se puedan predecir los resultados futuros en base de estos supuestos de desarrollo. La filosofía para Hegel se limita a una reconstrucción retrospectiva de los estados de cosas existentes y ya alcanzados. Además, su visión tanto de la libertad realizada como de la normatividad situada se fundamenta en que cualquier avance futuro debe ser iniciado y promulgado primero por los miembros de una comunidad. No obstante, los elementos de la teoría del reconocimiento demuestran que los conflictos perceptibles en una sociedad existente pueden considerarse no sólo como expresiones de crisis recurrentes, sino también como formas deficientes de reconocimiento que ocasionan soluciones futuras más adecuadas. De este modo, la teoría intercultural de los derechos humanos puede interpretarse como un proceso de aprendizaje dirigido, aunque sea de forma poco fiable, a modos de relaciones sociales caracterizados por formas de reconocimiento mutuo más adecuadas.[79]

La posición aquí esbozada tiene afinidades con la de Beitz, que también hace referencia al carácter abierto y controvertido del discurso sobre los derechos humanos. Para Hegel, sin embargo, el dinamismo específico de ese discurso se encuentra animado por un compromiso con consideraciones normativas más amplias y sólidas que las «modestamente» admitidas por Beitz. De hecho, podríamos decir que Hegel conforma un relato comprometido con lo que Beitz desestima como una «concepción más amplia de la justicia global».[80] Si bien Hegel reconoce que la doctrina de los derechos humanos depende de las prácticas en virtud de las cuales las personas y los pueblos tratan de llegar a un acuerdo sobre las condiciones de su asociación, esas prácticas responden a los principios de reconocimiento mutuo que alimentan el discurso intercultural. Lo que está en juego no son sólo las normas internas del funcionamiento de la política internacional, sino las mismas prácticas que pueden ayudar a cuestionarlas. Ciertamente, Hegel rechaza cualquier relato abstracto de la normatividad, afirmando que la validación de una forma de vida es, en última instancia, tarea de los miembros que la llevan a término. Sin embargo, desde su punto de vista, la atención a las condiciones concretas es en sí misma una característica de un discurso general de la normatividad, que puede considerarse teóricamente válido y que debe ser así considerado

78 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §343; véase BUCHWALTER, A., «The Metaphysic of Spirit and Hegel's Philosophy of Politics», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 33-55, pp. 49-52.

79 Véase BIELEFELDT, H., «Menschenrechte als interkulturelle Lerngeschichte», en: SANDKÜHLER, H., *Philosophie wozu?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, pp. 289-301.

80 BEITZ, C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 133 y p. 212.

por aquellos a los que este relato pertenece. Incluso cuando un enfoque intercultural apela a las normas inherentes a las prácticas globales existentes, no las considera totalmente *sui generis*.[81]

6. Derechos humanos, afiliación política y sociedad civil global

Muchos de los puntos abordados en este artículo pueden resumirse considerando la visión de Hegel sobre la relación de los derechos humanos y la pertenencia de afiliación política. En términos generales, Hegel propone una descripción exhaustiva de los derechos humanos que incluye los derechos de libertad negativos, los derechos de bienestar positivos y –con reservas– los derechos de participación política.[82] Sin embargo, es revelador que ninguno de ellos sea un derecho prepolítico o preinstitucional, que es presupuesto a los individuos en virtud de su humanidad. Por el contrario, todos son derechos que los individuos poseen por su pertenencia a una comunidad concreta. En particular, para Hegel la posesión de tales derechos se encuentra vinculada a la pertenencia a sociedades comerciales modernas, que representan un componente central de lo que él denomina sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Esto es así por al menos cuatro razones: 1) en la medida en que los individuos se ven obligados a participar en la sociedad moderna no sólo para su sustento sino para la vida misma adquieren derechos frente a esa sociedad;[83] 2) la sociedad civil, facultada por una amplia división del trabajo, implica «un sistema de interdependencia integral»[84] que se apoya en la amplia interconexión del individuo y la comunidad, haciendo para ello posibles las relaciones de derechos y deberes fundamentales para un sistema general de derechos; 3) esta forma de sociedad se basa en la evaluación meritocrática del rendimiento y los logros individuales, pues la sociedad civil suscribe el principio de la igualdad formal que es fundamental para la doctrina de los derechos humanos universales. La sociedad civil se encuentra comprometida con el principio de que un «ser humano cuenta como tal por ser un ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.»;[85] 4) la sociedad civil, en consonancia con su condición de espacio para la «reflexión» y,[86] por lo tanto, como lugar conformado por polaridades como el yo y el otro, denota como tal una comunidad realizada de derechos humanos, en la que los miembros

81 BEITZ, C. R., «From Theory to Practice», op. cit., p. 2.

82 Véase BUCHWALTER, A., «Hegel, Human Rights, and Political Membership», *Hegel Bulletin* 34(1), 2013, pp. 98-119.

83 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §238 añadido.

84 Ibid., §183.

85 Ibid., §209 nota.

86 Ibid., §181, §263.

conocen y aprecian la condición de sí mismos y de los demás en tanto que individuos titulares de derechos. La sociedad civil «da al derecho una existencia en la que es universalmente reconocido, conocido y querido, y que, a través de la mediación de esta cualidad de ser conocido y querido, tiene validez y actualidad objetiva».[87]

Sin embargo, si Hegel plantea una conjunción especial entre los derechos humanos y la pertenencia política, esta última no debe simplemente concebirse en términos de las exigencias de una comunidad particular. No se trata, por ejemplo, de la «idea del bien común de la justicia» que fundamenta la perspectiva de Rawls sobre los derechos humanos y la pertenencia política.[88] Para Hegel esto queda excluido porque los valores y las prácticas de cualquier comunidad particular podrían contravenir principios de justicia más amplios. Esto es así, sostiene Hegel, para la propia sociedad civil. La sociedad civil configura un sistema de derechos concretando el principio moderno de la libertad subjetiva. En las sociedades comerciales modernas, sin embargo, la libertad subjetiva se expresa a través del principio de un individualismo egoísta, cuya articulación real en la sociedad contemporánea da lugar a una serie de patologías sociales que socavan los derechos afirmados por la sociedad civil. Una de las principales patologías es la pobreza sistémica provocada por los ciclos de auge y caída de los sistemas de mercado modernos. Este tipo de pobreza se traduce en una «ausencia de derecho»[89] experimentada por un número cada vez mayor de individuos, y se manifiesta en una experiencia cada vez más empobrecida de la propia pertenencia social.

En consecuencia, los miembros de la sociedad civil no pueden concebirse a sí mismos mediante un discurso sobre derechos en donde aparezcan como sujetos totalmente autónomos con respecto a los recursos *sui generis* de la propia sociedad civil. Estos deben apelar también a aquellas normas que trasciendan el contexto y que sean capaces de identificar y cuestionar las expresiones deficientes tanto de los derechos como de las formas de pertenencia de la comunidad. Sin embargo, hacerlo no supone recurrir a un conjunto de normas abstractas y preinstitucionales. En su lugar, Hegel apela a la idea de pertenencia en sí misma. Concebida correctamente, la pertenencia se constituye en procesos de reconocimiento recíproco. Como se ha señalado anteriormente, dicho reconocimiento está arraigado en un compromiso con el principio de respeto mutuo y tolerancia central en todo sistema de derechos.[90] Además, una característica de esa relación es el carácter reflexivo señalado con anterioridad:

87 Ibid., §209.

88 RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 71.

89 HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, ed. H. Hoppe. Suhrkamp, Frankfurt, 2005, §244.

90 HEGEL, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit., p. 197.

que los individuos se comprendan como miembros de una comunidad comprometida con su reconocimiento mutuo.[91]

Así, incluso cuando Hegel rechaza una concepción preinstitucional de los derechos humanos en favor de otra que acentúe las condiciones de la pertenencia política, esto no supone una explicación de los derechos basada simplemente en las exigencias de un orden institucional existente. Por el contrario, Hegel entiende la pertenencia en términos de reconocimiento mutuo guiado a través de normas generales, las que sustentan tanto la idea de los derechos individuales como la pertenencia política misma. Al tiempo que afirma que los derechos deben entenderse en términos de su encarnación institucional, sostiene también que dicha encarnación responde a principios de derecho capaces de evaluar su legitimidad.

Una vez más, al apelar a los principios generales del reconocimiento mutuo, Hegel no invoca una categoría normativa contrapuesta abstractamente a los fenómenos sociales existentes. Esa apelación atiende en cambio a las condiciones presentes en la propia realidad social. En este sentido, es fundamental el complejo sistema de interdependencia que constituye la realidad de las sociedades comerciales modernas, un sistema que para Hegel contiene los elementos centrales de una formulación más adecuada de la pertenencia social. Sin embargo, al mismo tiempo ese sistema se encuentra fundamentado en supuestos normativos que son anatema para esta explicación. Como se refleja en las teorías de los economistas políticos contemporáneos a Hegel, un sistema de interdependencia social fundamentada en las relaciones de mercado se realiza presumiblemente a través de las operaciones de una «mano invisible»: cuando los individuos buscan su propio beneficio privado, también contribuyen involuntariamente al bienestar público y al bienestar de la sociedad en su conjunto. Hegel es famoso por rechazar este análisis afirmando que un sistema de egoísmo sin trabas lejos de fomentar la cohesión social conduce por el contrario hacia las patologías señaladas anteriormente, aquellas que encapsulan el ideal de «la pérdida de la vida ética».[92] Desde su punto de vista, la idea de un sistema de interdependencia social sólo puede ser útil si se renuncia a un marco competitivo por uno basado en la idea de reconocimiento recíproco, uno en donde resulta central un concepto de libertad entendido como mismidad en la alteridad. Aquí el individuo no percibe al otro como una restricción a su bienestar, sino como una condición para el mismo.[93] En consecuencia, un sistema adecuado de interdependencia social no se logra «sobre las espaldas» de individuos centrados en sí mismos, sino por medio de individuos que promueven tanto su bienestar propio como el de los demás,

91 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., 12.

92 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §181.

93 Ibid., §7 añadido.

y el de la sociedad en su conjunto. Este enfoque es valioso, entre otras cosas, porque promueve una concepción más adecuada a la experiencia de pertenencia social, que no se basa en el cálculo instrumental sino en el respeto y el reconocimiento mutuos. También resulta valioso porque demuestra cómo un concepto de pertenencia social puede contribuir a una mejor explicación de los derechos humanos, que para Hegel se realiza precisamente en un sistema comprometido con las relaciones de respeto mutuo y tolerancia recíproca.

Hegel avanza de esta manera hacia una concepción de los derechos caracterizados por la pertenencia a las comunidades *domésticas* de la sociedad civil moderna y como resultado de un análisis. Sin embargo, de cara a los actuales procesos de globalización, su posición puede ampliarse en la actualidad para tematizar lo que podría denominarse como una sociedad civil global, siendo orientada hacia una comunidad de derechos humanos concebida transnacionalmente.[94] De hecho, una sociedad civil global reproduciría los elementos centrales detallados por Hegel en su discurso sobre la sociedad civil. En primer lugar, una sociedad civil global está conformada por los mismos elementos invocados por Hegel para dar cuenta de una comunidad de derechos humanos de las sociedades a nivel nacional: 1) obligatoriedad de pertenencia, 2) necesidad de una independencia amplia como prerrequisito para una concepción sistemática de la relación entre derechos y deberes, 3) establecimiento de nociones uniformes de igualdad formal asociadas a una evaluación meritocrática del rendimiento y los logros, y 4) la creciente conciencia por parte de los miembros de la comunidad global de que su asociación debe regularse en términos de normas garantes de derechos. En segundo lugar, una sociedad civil global también se ve afectada por muchas de las mismas patologías que, según Hegel, son resultado de la ausencia de derechos de las personas que conforman las sociedades a nivel nacional. Esta ausencia de derechos socava claramente el estatus de cualquier sociedad comprendida como comunidad legítima fundada en un sistema de derechos humanos. En tercer lugar, el fenómeno de una ausencia sistemática de derechos provoca que se aprecien las normas trascendentes del contexto –aquellas vinculadas al principio de reconocimiento recíproco– que ayudan a identificar las patologías existentes sugiriendo elementos para una articulación más adecuada de una comunidad transnacional basada en los derechos humanos.

Sin embargo, si una sociedad civil global reprodujera en su seno los elementos del discurso sobre la pertenencia a una sociedad en base a ser sujetos portadores de derechos, discurso que Hegel concibe como propio de una

94 Véase MOLAND, L., «A Hegelian Approach to Global Poverty», in A. BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 131-154; y, STILLMAN, P. G., «Hegel, Civil Society, and Globalization», en: A. BUCHWALTER, A. (Ed.) *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 111-130.

esfera de sociedad civil doméstica, en ese caso dicha sociedad civil global también se distinguiría por la manera en que se aplicaría y haría efectiva la idea de un discurso intercultural sobre los derechos humanos. En este punto se deben señalar cinco de estas formas, todas ellas inspiradas por la teoría del reconocimiento basado en una perspectiva intercultural. En primer lugar, una sociedad civil global denota una concepción nuclear en la que una teoría intercultural da cabida a la idea de una humanidad común, así como a la idea de unos derechos humanos universales. Partiendo de la noción de que la identidad se construye intersubjetivamente, la teoría del reconocimiento implica una visión de la humanidad entendida no como un principio abstracto, sino como un orden sociopolítico realizado que se extiende y compromete a todos los miembros de la comunidad humana, incluidos los miembros pasados y futuros.[95] En segundo lugar y mediante los recursos de la teoría del reconocimiento, la idea de una sociedad civil global ayuda a establecer el contenido de un relato sobre los derechos humanos fundamentado en la interculturalidad. Este contenido no sólo es producto de la deliberación de los miembros de humanidad sobre los derechos que rigen su asociación; el propio proceso de deliberación, en la medida en que presupone y fomenta las relaciones de reciprocidad entre los miembros, engendra performativamente esas mismas normas. En tercer lugar, una sociedad civil global proporciona el marco para las nociones de universalidad y validez universal que son fundamentales para un relato intercultural de los derechos humanos a nivel global. Dicha universalidad no sólo se establece y restablece a medida que los miembros de una comunidad global buscan un acuerdo sobre las condiciones generales de su sociedad; su validez no se deriva de una teorización convincente sobre la naturaleza de los derechos, sino de procesos concurrentes en los que las normas forjadas y compartidas por los miembros de una comunidad global son también adoptadas y aprobadas por esos individuos. En cuarto lugar, al englobar la gran diversidad de grupos e individuos que componen la comunidad mundial, la sociedad civil global está formada por un amplio debate e incluso impugnación sobre las normas de derechos humanos que rigen la sociedad de sus miembros. Además, dicha impugnación debe interpretarse no sólo como una prueba de discordia o disenso, sino también como resultado de una ocasional falta de reconocimiento, un tipo de situaciones en las que no sólo se ve comprometido el ideal de relaciones sociales regidas por formas de reconocimiento mutuo, sino en las que también emergen formas y recursos con los que identificar las deficiencias en las formas de reconocimiento mutuo. En quinto lugar, aunque un discurso global sobre los derechos humanos representa un estado de cosas dinámico y abierto, no se trata de una situación episódica y

95 Véase FERRARA, A., «Exemplarity and Human Rights», en: *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 121-146.

sin dirección. Dado que un relato basado en el reconocimiento implica un compromiso no sólo con las relaciones de reciprocidad, sino con la reflexión sobre esas relaciones, las luchas continuas que presume son normativamente interpretables como componentes de procesos de aprendizaje que fomentan un desarrollo dirigido a formas más adecuadas de relaciones sociales y políticas entre los miembros de la comunidad humana.

Todos estos rasgos característicos de una sociedad civil global –en un sentido amplio– representan formas en las que una teoría intercultural de los derechos humanos puede contribuir a afirmar, tanto desde un punto de vista sustantivo como normativo, los elementos centrales de los enfoques más esencialistas de la doctrina de los derechos humanos universales, al tiempo que vincula la naturaleza y la validez de esa doctrina a las prácticas sociales y políticas que suelen considerarse anatema para estos enfoques. Como ocurre con todos los esfuerzos de mediación «dialéctica», se puede cuestionar la viabilidad e incluso el mérito de esta empresa. Sin embargo, a la luz de las dicotomías que todavía parecen acosar al discurso actual sobre los derechos humanos, un enfoque de raigambre hegeliana merece la pena ser considerado.

Bibliografía

BEITZ, C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

——, «From Theory to Practice», *Constellations* 20(1), 2013, pp. 27-37.

BIELEFELDT, H., «Menschenrechte als interkulturelle Lerngeschichte», en: SANDKÜHLER, H., *Philosophie wozu?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, pp. 289-301.

BUCHANAN, A., «Why International Legal Human Rights?», en: CRUFT, R., LIAO S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 244-262.

BUCHWALTER, A., Hegel's Conception of an «International We», en: *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, London, 2011, 201-213.

——, «Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition», en BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 211-232.

——, «Hegel, Human Rights, and Political Membership», *Hegel Bulletin* 34(1), 2013, pp. 98-119.

——, «The Metaphysic of Spirit and Hegel's Philosophy of Politics», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 33-55.

BURNS, T., «Hegel and Global Politics: Communitarianism or Cosmopolitanism?», *Journal of International Political Theory* 10(3), 2014, pp. 325-344.

COHEN, J., «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *Journal of Political Philosophy* 12(2), 2004, pp. 190-213.

DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press Ithaca, New York, 2003.

FERRARA, A., «Exemplarity and Human Rights», en: *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 121-146.

FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York, 2014.

GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

HABERMAS, J., «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights», en: CORRADETTI, C. (Ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights*, Springer Dordrecht, 2012, pp. 63-79.

HEGEL, G. W. F., *Hegel's Political Writings*, ed. Z. A. Pelczynski, trans. T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1964.

——, *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace and A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1971.

——, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

——, *Natural Law*, trans. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975.

——, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

——, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. H. S. Harris and T. M. Knox, State University of New York Press, Albany, 1979.

——, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

——, *The Letters*, trans. C. Butler and C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

——, *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann, Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

——, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

——, *The Encyclopedia Logic. Part 1 of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, trans. T. F. Garaets, W. A. Suchting and H. S. Harris, Hackett, Inidianapolis, 1991.

——, *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, ed. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.

——, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, trans. J. M. Stewart and P. C. Hodgson, Oxford University Press, Oxford, 2012.

HONNETH, A., *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, trans. J. Ganahl, Columbia University Press, New York, 2014.

KANT, I., *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. T. Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983.

KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. A. Bloom, trans. J. Nichols, Jr. Basic Books, New York, 1969.

LUBAN, D., «Human Rights, Pragmatism and Human Dignity», en: CRUFT, R., LIAO, S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 263-278.

MCCARTHY, T., *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

MOLAND, L., «A Hegelian Approach to Global Poverty», en A. BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 131-154.

NUZZO, A., «Speculative Logic as Practical Philosophy: Political Life in Times of Crisis», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysic and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 56-76.

RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

RORTY, R., «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en: SHUTE, S. and HURLEY, S. (Eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, New York, 1993, pp. 111-134.

SASSEN, S., «Neither Global nor National: Novel Assemblages of Territory, Authority, and Rights», *Ethics & Global Politics* 1(1-2), 2008, pp. 61-79.

SCHMIDT, T. M.,«Grundrechte einer Weltverfassung? Die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie», en: BRUNKHORST, H. et al. (Eds.), *Rechte auf Menschenrechte: Menscherechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 293-313.

STILLMAN, P. G., «Hegel, Civil Society, and Globalization», en: A. BUCHWALTER, A. (Ed.) *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 111-130.

TAYLOR, C., «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en: SAVIĆ, O. and KRUG, B. (Eds.), *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, pp. 101-119.

TULLY, J., «Two Traditions of Human Rights», en: LUTZ-BACHMANN, M. and NASCIMENTO, A. (Eds.), Hu*man Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2014, pp. 139-158.

WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

artículos

Desarrollo del concepto de libertad en la *Filosofía del derecho*: exégesis y eiségesis en el contexto de la diferenciación del capital

Development of the Concept of Freedom in the *Philosophy of Right*: Exegesis and Eisegesis in the Context of the Differentiation of Capital

CHRISTIAN MONTERO
Investigador independiente
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.001

Recibido: 30/4/2021
Aceptado: 27/6/2021

Resumen. En el presente artículo nos concentramos en desarrollar lo que nos figuramos como los pasajes esenciales de la filosofía política de Hegel en la *Filosofía del derecho*. En primer lugar, como nota introductoria al contenido, analizamos brevemente los fines que persigue su proyecto, tanto contextualmente como en sí mismo. Esto nos obliga a distinguir entre lo existente y lo real. En segundo lugar, procedemos a exponer el concepto de voluntad, que transita desde un momento abstracto (la voluntad subjetiva) hacia el momento concreto (la voluntad *en sí* y *para sí*, que es idéntica a la Idea). En tercer lugar, proseguimos estudiando la moralidad enfocándonos en la crítica inmanente que Hegel realiza a Kant, fundamentando la idea de autonomía del ser moral en la *Sittlichkeit*. En cuarto lugar, la Idea ética continúa dándose contenido en la familia, la sociedad civil y el Estado. Nuestro interés se centró en los dos últimos, aunque la familia tiene su exiguo lugar en el artículo. El énfasis en la sociedad civil y el Estado reside en los momentos en que la individualidad experimenta sus fines egoístas y, posteriormente, universales. Por último, reflexionamos acerca de nuestra contemporaneidad y de las exigencias que supone el concepto de eticidad en un contexto nuevo, a saber, la diferenciación de la mercancía que deviene en la diferenciación del capital. Mediante el concepto de diferenciación del capital expuesto por Pablo Levín, nuestra intelección del capitalismo se enriquece. Así, comprendemos que la especificidad de este sistema universal es la dominación a través de la ideología. En efecto, nos valemos de los conceptos de alienación, temor a la libertad y opresión desarrollados por Paulo Freire para explicar las manifestaciones egoístas, abstractas e irreflexivas del presente. Esta tarea, lejos de distanciarnos del concepto de Hegel nos invita a retomarlo para distinguir sus límites como su potencialidad.

Palabras clave: Hegel, voluntad, *Sittlichkeit*, concepto, libertad, diferenciación del capital

Abstract. In the present article we concentrate on developing what we consider the essential passages of Hegel's political philosophy in the *Philosophy of Right*. Firstly, as an introductory note to the content, we analyze briefly the aims pursued by his project, both contextually and in itself. This obliges us to distinguish between the existent and the real. Secondly, we proceed to expose the concept of will, which transits from an abstract moment (the subjective will) to the concrete moment (the will *in itself* and *for itself*, which is identical to the Idea). Thirdly, we continue studying the morality by focusing on Hegel's immanent critique of Kant, stating the idea of the autonomy of moral being on *Sittlichkeit*. Fourthly, the ethical Idea keeps giving itself content in the family, in civil society and in the State. Our interest focused on the last two, although family has its exiguous place in the article. The emphasis on civil society and the State lies in the moments when individuality experiences its selfish and, subsequently, universal ends. Finally, we reflect on our contemporaneity and the demands that the concept of ethicity has in a new context, namely, the differentiation of commodities that becomes the differentiation of capital. By means of the concept of differentiation of capital expounded by Pablo Levín, our intellection of capitalism is enriched. Thus, we understand that the specificity of this universal system is domination through ideology. Indeed, we use the concepts of alienation, fear of freedom and oppression developed by Paulo Freire to explain the selfish, abstract, and unreflective manifestations of the present. This task, far from distancing us from Hegel's concept, invites us to take it up again to distinguish its limits as well as its potentiality.

Keywords: Hegel, will, *Sittlichkeit*, concept, freedom, differentiation of capital

1. Sobre la crítica ingenua y la necesidad de la crítica inmanente

Nuestro artículo intenta, en principio, hacer justicia ante tanta crítica extrínseca que le asigna a la *Filosofía del derecho* de G. W. F. Hegel un carácter un tanto reaccionario y conservador, el cual, en verdad, dista de poseer.[1] Decimos que es *extrínseca* porque es una crítica que no se ocupa de la exposición del contenido mismo –como reza la ciencia concreta– sino de juzgarlo ingenuamente como un intento de justificación de la realidad prusiana en la que el filósofo alemán estaba inmerso.[2] No hace falta más que revisar el prefacio para comprender el motivo que llevó a Hegel a publicar la obra, a saber, establecer «de qué modo debe ser conocido [el Estado] como el universo ético»[3]. Es decir, su proyecto era científico y la crítica fue, más bien, ingenua.

1 Las siguientes citas de la biografía de Hegel de Terry Pinkard intentan dar cuenta del clima que rodeó a la publicación de la obra y de las polémicas suscitadas: «La publicación de la *Filosofía del derecho* de Hegel al final de 1820 significó la consolidación de su reputación en ciertos círculos como persona demasiado cercana a los elementos represivos del poder». PINKARD, T., *Hegel, una biografía*, Acento, Madrid, 2001, p. 577.

«Lo que hizo de la *Filosofía del derecho* un libro tan dañino para la reputación de Hegel se debió casi por entero a su prefacio», ibid., p. 578.

«Hegel subrayaba también en el prólogo algunas líneas que incorporaban términos técnicos en su filosofía, centrándolas en la página a fin de que no pudieran pasar desapercibidas: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional". Con esto quería decir Hegel lo que siempre había dicho, al menos desde sus días de Jena: que lo que cuenta como racional es lo que es eficaz, un concepto que ya había anticipado en su *Ciencia de la lógica* ("lo que es real es lo que es eficaz –*was wirklich ist, kann wirken*–; su realidad se manifiesta en lo que da a luz"). En términos de su filosofía política, esta idea significa que nada puede funcionar como principio real de la vida ética a menos que el agente se identifique con esa razón», ibid., p. 579.

2 En la *Fenomenología del Espíritu*, escrita más de una década antes que la *Filosofía del derecho*, hallamos expuesto el valor de la cientificidad muy enfáticamente en las siguientes citas: «lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aún en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía». HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015, p. 45; «A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto», ibid., p. 46.

3 HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 2009, p. 34.

La crítica ingenua que Hegel sufrió en su tiempo –y que aún hoy con los fantasmas del totalitarismo lo persiguen injustamente– resultó –y resulta– de la confusión que acaece en la relación entre la filosofía y la actualidad. Por ello, nos centraremos primeramente en la explicación de algunos pasajes del prefacio que son esenciales para comprender la totalidad de la obra. Sus designios los explicita allí.

De igual manera, destacamos que la *Filosofía del derecho* no es una obra aislada, sino que forma parte de un proyecto científico y filosófico. El contexto teórico es, por lo tanto, imprescindible para comprender ciertos conceptos hegelianos que tienen significación en tanto se relacionan las partes con el todo y, al mismo tiempo, este con aquellas. Si no hemos visitado el resto de las obras hegelianas seguramente malinterpretemos los verdaderos propósitos.

En efecto, veamos la explicación que Hegel desarrolla en lo que refiere al momento relacional entre filosofía y realidad en la siguiente cita: «comprender *lo que es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y también la *Filosofía es el propio tiempo aprehendido*, *con el pensamiento*».[4] De modo que, el desiderátum de la filosofía es comprender *lo que es*, y, asimismo, esto *que es*, es, al mismo tiempo, racional. De ahí que, *lo que es* no necesariamente coincida con lo existente, antes bien, es aquello acorde a la razón, es decir, al concepto concreto el cual, a su vez, es idéntico a la idea. Incluso podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el concepto tiene la potencialidad de realizar la unidad de la *forma* y el *contenido* y, por tanto, de engendrar una realidad efectiva acorde a sus determinaciones más concretas. Así, el concepto que siempre está en movimiento, esto es, que se pone y se opone, que se da en determinaciones, puja por concretarse incesantemente y se ocupa de *lo que es* o, en tal caso, de *lo que puede llegar a ser* y no es todavía –aunque su fase concreta se lo reclame persistentemente. Con la siguiente cita, procuramos echar más luz sobre esta cuestión: «la *forma*, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el contenido es la razón como esencia sustancial de la realidad ética».[5] Nuevamente, aquí, Hegel expone la necesidad de una identidad entre la forma y el contenido o, lo que es lo mismo, la necesidad de una realidad efectiva. Esta es el concepto activo, producente y real. Asimismo, insistimos en que es menester enfatizar en la diferencia entre realidad efectiva y lo existente. La primera es producto del concepto desarrollado, de la constitución de la idea filosófica, de la identidad entre el ser y el pensamiento, entre lo que pensamos y lo que hacemos, es la individualidad moral *en sí* y *por sí* contenida en la virtud ética, es el concepto que se hace realidad; es, en resumen, la libertad. La segunda, es el conjunto de manifestaciones de la vida

4 Ibidem.

5 Ibidem.

sensible; esta se nos presenta –irreflexivamente– como una riqueza de determinaciones que llena de contenido nuestra vida. Sin embargo, si las manifestaciones no son conformes a la concepción del concepto concreto, si ellas se aferran a su existencia como las individualidades abstractas se aferran a sus posesiones, lo existente no será más que una mera abstracción. Esta apariencia inerte, cuyo destino no es más que la superación de su penoso presente, induce al «búho de Minerva» a iniciar su vuelo.

Esperamos haber demostrado, por tanto, que la filosofía se ocupa del *presente* y de *lo que es*, y que eso no impide que en lo existente haya manifestaciones reaccionarias, antiéticas y abyectas desde el punto de vista de la razón. Así, por ejemplo, en una sociedad cuya aspiración es la libertad *en sí* y *por sí*, puede ocurrir –y lo que es peor, ocurre– que en lo existente haya relaciones de dominación, así como relaciones esclavizantes indirectas –que, a través de manipulaciones ideológicas se muestran *aparentemente* como relaciones de igualdad– cuyas manifestaciones sólo muestran un mundo roto, una representación vacía que clama por una nueva configuración para darse realidad, es decir, exige que el concepto *se haga presente*. Esta tarea del concepto que huye de lo abstracto hacia lo concreto, que contiene y supera al presente inerte para dar paso a un presente pleno de vida y contenido, es la labor de la filosofía y de la ciencia. Es esta finalidad la que persigue Hegel en la *Filosofía del derecho*. Por eso, es absolutamente ingenuo oponerle la realidad sensible al desarrollo teórico en el que pretende mentar la ciencia del Estado. En lo que sigue, procuraremos desarrollar el concepto de libertad que nos figuramos esencial en el sistema hegeliano y en su concepción del Derecho.

2. De la voluntad indeterminada a la voluntad como concepto: de la autoconciencia pura a la *Bildung*

En el comienzo del cuarto parágrafo, Hegel dice: «el campo del derecho es, en general, la *espiritualidad* y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y su determinación; y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu, expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza».[6] Así, el derecho comienza en la voluntad y en su devenir –en su desarrollo como sistema– pretenderá hallar la libertad realizada. Nos consagraremos a lo largo del escrito, entonces, a desarrollar la voluntad como concepto.

Para Hegel, la voluntad, en principio, es una pura indeterminación, es una entidad autoconsciente que afirma su propio ser, cuyo único contenido son las voliciones naturales. Ese puro reflexionar no es más que una absoluta

6 Ibid., p. 44.

vanidad pues la universalidad contenida es el puro pensamiento de sí mismo. En este grado de abstracción, surge la libertad negativa: la *libertad del querer*. Y no es casualidad que esta libertad subjetiva sea el fundamento de muchas ideologías reaccionarias e irracionales. Cuando a esta libertad del entendimiento se la eleva a aspiración universal, manifiesta un rechazo por el pensamiento, una vanidad del propio individuo –ya que en su autoconciencia está el fundamento de la libertad– y, a su vez, un escepticismo radical que destruye toda racionalidad por la ausencia de límites. En tanto se mantenga en la vanidad de considerarse principio y fin, será la furia de la destrucción que niega todo límite. Esta negación a determinarse le impide al concepto de voluntad ir hacia lo concreto. Pero, el concepto de voluntad, como todo concepto, puja por concretarse. Y, para hacerlo, debe negar esa abstracción y proceder a determinarse.

De este modo, la voluntad niega su autoconciencia pura y se da contenido. El Yo, que hasta aquí sólo había afirmado su identidad (Yo=Yo), reconoce la diferencia en la producción o el hallazgo (en caso de que no sea consciente de su capacidad de producir determinaciones) de algo distinto a sí mismo. El Yo entra en existencia al ser consciente de sí mismo y de su limitación. En tanto pudo salir de su absoluta vanidad, se reconoce en la individualización de su Yo, es decir, como un particular distinto de lo universal. Sin embargo, la vanidad todavía es su fin pues la voluntad no deja, en estos momentos del concepto, de ser subjetiva.

La unidad de ambos momentos es la voluntad abstracta o subjetiva, en la que ocurre la negación de la negación. De manera que el Yo en la voluntad alcanza la potencialidad de autodeterminarse. Esta autodeterminación hace que la individualidad salga de sí misma para volver a sí; en otras palabras, una vez autoconsciente, la individualidad sale de su pura indeterminación percibiendo lo exterior y, en tanto que se sabe individualidad entre otros, se determina y se da contenido. Así, la voluntad traspone en una objetividad dada sus fines subjetivos. Estos son contenidos inmediatos, dado que la individualidad no ha salido de su ensimismamiento. Este ensimismamiento le hace ver todo lo que está fuera de ella como una cosa en sí, como una segunda naturaleza no conceptualizada. De modo que, la voluntad en esta fase del concepto sólo es libre *en sí*, es decir, tiene la potencialidad de ser libre pero todavía no lo es. Su abstracción la condena a las voliciones naturales y su racionalidad es una racionalidad *en sí*. Esto es de esta manera porque si la voluntad fuera un concepto pensado y desarrollado, su finalidad nunca podría ser la inclinación natural o el deseo individual. En la medida en que el pensamiento va concibiendo el concepto, este aspira hacia fines más trascendentes que coinciden con la idea. Pero, hasta ahora, la voluntad sólo concibe la decisión de su individualidad, cuyo objeto es, naturalmente, abstracto. En efecto, la individualidad prosigue en su ensimismamiento y revela *hacer lo que quiere*. Sin embargo,

para poder hacer lo que quiere debe tener un contenido pensado, pues, si no piensa, ¿cómo será posible que sepa lo que quiere? Esta es, quizás, la noción de libertad más divulgada en la opinión pública; es un eterno ensimismamiento vanidoso de la individualidad que se cree libre; sin embargo, es lo contrario.

En resumen, la individualidad abstracta cree actuar, pero, es actuada. Su contenido, que le viene dado, –ya que no piensa más que en sí misma– la somete ingenuamente al arbitrio. Aquellas individualidades que permanecen en esta abstracción de la libertad lo que confiesan con sus acciones –aunque no con sus palabras– es el miedo a la libertad. Este aferrarse al ser actuado implica un terror al contenido pensado y una habituación al contenido del arbitrio. Este no requiere mayores esfuerzos y la individualidad siente que actúa como en su naturaleza; no demanda más que su ensimismamiento. El contenido pensado, por el contrario, en su devenir la insta inevitablemente a actuar y a desarrollar una verdadera autonomía en el pensar que eleva al concepto a la idea, así como erige al ser al pensamiento concreto y a la voluntad *en sí* y *por sí* como concepto.

La voluntad, que es concepto y que, por tanto, se desarrolla *dialécticamente*, clama por concretarse. Hasta aquí, la universalidad es para ella un *en sí* que no acierta a comprender. Pero, como concepto sabe que su existencia es miserable en tanto se reduce a las voliciones naturales y al ensimismamiento de la individualidad. En efecto, la predisposición para que la universalidad sea un contenido en el actuar se gesta cuando sometemos los impulsos a la reflexión. En esta actividad evaluamos sus medios y fines; nos hacemos conscientes de la abstracción que conlleva vivir subyugados a ellos y de la necesidad de concretarnos como individualidades *en sí* y *por sí*. Por consiguiente, la voluntad halla en la universalidad su contenido y, al mismo tiempo, la individualidad se determina a la *Bildung*.

En la *Bildung*, el hombre o la mujer realizan la actividad de cultivarse intelectualmente –que, así, es incesante– para ser consciente de sí mismo o de sí misma. De manera que, para la individualidad, este saber intelectual de sí misma le hace valorar la universalidad –más que ningún otro contenido– en el pensamiento y le hace ser consciente de que ese es el contenido que le debe dar a su voluntad concreta.

De modo que, en tanto la individualidad es consciente de sí misma, la voluntad de ella se hace concepto concreto; la universalidad, ahora, es su contenido, objeto y fin. En ese actuar, que tiene como mediación y fin al concepto, la voluntad se hace libre pues se ocupa de sí misma y todo límite tiene su origen en ella. La voluntad, en efecto, es *en sí* y *por sí*. Los momentos anteriores, en los que prevalecían las voliciones naturales o el ensimismamiento de las individualidades, son contenidos y superados en la voluntad libre. Por tanto, la voluntad sólo es libre mediante la actividad del pensamiento, logrando ser idéntica a la Idea.

3. La moralidad subjetiva: de la crítica a Kant a la subjetividad que se quiere libre

La exposición del concepto de voluntad nos ha permitido transitar sus momentos comprendiendo que su consecución es el concepto concreto. A este se llega mediante el pensamiento que concibe las determinaciones y retorna a sí mismo. Ahora bien, nos concentraremos en la voluntad subjetiva por la cual se gesta una predisposición hacia lo ético, a saber, la moralidad.

La moralidad surge de la propia reflexión del sujeto, autoconsciente y productor de sus determinaciones, que despliega la voluntad *en sí* y *por sí*. En efecto, según Hegel, la subjetividad es la existencia del concepto que se despliega hasta concretarse en la objetividad, hasta hacerse igual a ella. Pero esta interioridad de lo objetivo en lo subjetivo no es inmediata, sino que ha de transitar por diferentes fases del concepto de voluntad subjetiva que, en el sistema hegeliano, se contienen y superan en la vida ética.

La moralidad, en la crítica inmanente que realiza Hegel a Kant, deja de ser un deber ser ahistórico y a-contextual. Las determinaciones particulares en Kant no manan del propio individuo, sino que permanecen en una universalidad abstracta, mientras que, en Hegel, lo particular brota del mismo individuo, de su capacidad para la autodeterminación que se concreta en su relación con lo universal. Lo particular, así, se bifurca en dos senderos posibles; por un lado, si la subjetividad no sale de sí misma y se tiene como lo esencial, en otras palabras, si persiste abstracta, entonces el fin será particular; por otro lado, si la subjetividad se decide por lo concreto procurará interiorizar la universalidad en su actuar mediante el aparecer de la *Sittlichkeit*.

El sujeto aislado, que se consagra al bien supremo en Kant, es contenido y superado por el sujeto en sociedad que no sólo reflexiona sobre sí mismo, sino que, también, se relaciona como en una segunda naturaleza con la universalidad. El sujeto moral de Kant no tiene compromiso político, por eso tiene que someterse a la doctrina del bien supremo. En consecuencia, en lugar de ser sujeto moral se convierte en moralista, tiene al deber como obligación. El deber puro se transforma en un más allá inalcanzable, inmaculado, al que el sujeto admira. De hecho, su teoría política se fundamenta en establecer un límite en la libertad de cada individuo para lograr la vida en armonía.[7] La vida política, aquí, reside en individuos aislados que necesitan al poder político para garantizar su supervivencia; es una libertad meramente negativa.

En cambio, el sujeto moral de Hegel tiene un compromiso político *en sí*, en el cual querer el bien es, necesariamente, una inclinación pensada –aunque

7 Hallamos la siguiente cita de Taylor muy inspiradora: «Thus although Kant starts with a radically new conception of morality, his political theory is disappointingly familiar. It does not take us very far beyond utilitarianism, in that its main problem remains that of harmonizing individual wills». TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*, Cambridge Philosophy Classics, Cambridge, 2015, p. 76.

todavía no concreta– con la *Sittlichkeit*. Hegel, así, demuestra que toda teoría de la moralidad, si queremos ser consecuentes con el desarrollo del concepto, tiene que ser comprendida y superada en una teoría política. La teoría de la moralidad abstracta de Kant tiene su valor en ser un momento necesario del concepto. Asimismo, la teoría política que resulta de la moralidad kantiana es más abstracta que la teoría política hegeliana.

La moralidad, por tanto, sólo es efectiva en su relación con el conjunto de la vida ética. Es decir, sólo lo es en tanto el sujeto particular es, al mismo tiempo, un sujeto universal que se reconoce a sí mismo en la universalidad que lo contiene. Como vemos, la disposición a tener ese vínculo comunitario de la *Sittlichkeit* acaece en la interiorización de la universalidad en el sujeto. Su identidad se define en la vida ética.

4. El *ethos* en la sociedad civil y el Estado: de la individualidad desventurada a la individualidad *en sí* y *por sí*

La moralidad impulsa en la subjetividad la aparición de lo ético en su devenir. En la institución de la familia –que aquí sólo mencionaremos– lo ético emerge como relación inmediata. En la forma de altruismo egoísta, las familias se realizan en el bienestar de sus miembros. Sus fines son meramente particulares. Ahora bien, la sociedad civil es el ámbito en el que las individualidades desarrollan sus actividades para satisfacer sus fines particulares. Así, adquiere la forma de representar el egoísmo universal.

La sociedad civil es el reino en el que se despliega la libertad subjetiva. La individualidad se desenvuelve y se hace fin particular residiendo en ella misma la esencia de este movimiento. Según Hegel, la universalidad sólo está en relación con la particularidad en tanto esta se eleva a aquella. La relación de la particularidad con la universalidad tiene lugar porque la individualidad *por sí* no puede concretar sus fines en sí misma, depende del vínculo con otras individualidades. Hegel lo llama «Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*» debido a que la individualidad considera al resto de las individualidades como medios para realizar sus fines; su relación con ellas es, esencialmente, egoísta. La individualidad *por sí* produce un ensimismamiento destructor si se somete al capricho subjetivo y a la libertad del querer, situación que puede efectivamente tener realidad dado que el propio movimiento la lleva al goce de sí misma. Aquí la conducta ética palidece y florecen manifestaciones abominables. La necesidad subjetiva, según Hegel, se objetiva en posesiones o en el trabajo.

La anatomía de la sociedad civil la configura este movimiento de individualidades que buscan incesantemente la satisfacción de sus fines particulares, hacia el infinito. En la medida en que las individualidades se particularizan

más por dedicarse a una tarea específica como trabajo, la dependencia de estas para con las demás individualidades se incrementa. La universalidad, así, es la elevación de la particularidad al reconocimiento en sociedad. La individualidad, en su afán por verse reconocida y, de igual manera, en las necesidades multiplicadas por la creciente particularización metamorfosea, en un ser *para otro*. El ser *para otro* es, ahora, su esencia. Su abstracción la conduce a realizarse fuera de sí misma y, en ese momento, cree experimentar una cierta liberación –que es ingenua– en la persecución de su particularidad. Como asevera Avineri la propia dialéctica del movimiento basado en la necesidad y la dependencia la impulsa a un mayor ensimismamiento en el que cree ser libre expandiendo su consciencia en tanto expande sus mercancías –pues, su realización está fuera de sí misma.[8] La expansión de las mercancías, asimismo, debe ir acompañada por la multiplicación de las necesidades.

El despliegue interno de la sociedad civil, en tanto su fundamento es el egoísmo universal que supone una creciente particularización, tiene consecuencias indeseables y puede llevarla a su propia destrucción. La individualidad, en esta fase del concepto, permanece vacía en el entendimiento concibiendo su vida como una escisión entre la vida pública y la vida privada. Su desorientación es mayúscula y cree ingenuamente experimentar su liberación en esta última. Este desenvolvimiento económico infinito tiene como resultado, entre otras cosas, la pobreza.

La sociedad civil, así, en su libre actividad, se diferencia en sí misma mediante la búsqueda infinita de expandir la producción. Esta diferenciación resulta en la acumulación de riquezas y en una particularización mayor de los trabajos que, como corolario, tiene la multiplicación de necesidades y el fortalecimiento de los lazos de dependencia. De manera que Hegel tiene la virtud de considerar a la pobreza como un producto del desenvolvimiento de la sociedad civil. Sin embargo, la respuesta a este producto infausto no la encuentra; ensaya, sin suerte, algunas soluciones como la beneficencia individual, el impuesto directo, o la propiedad pública. Por consiguiente, en el último intento, la colonización acaece como la posibilidad de encauzar la dialéctica infinita de la sociedad civil. No obstante, también, es una respuesta inconclusa porque la sociedad civil, para realizarse. tendría un fin fuera de sí misma. Ese existir *fuera de sí* es, además, desacertado, debido a que la colonización tiene un límite y la sociedad civil se desenvuelve hacia el infinito. La pobreza, como un resultado trágico del despliegue económico, es el único asunto que Hegel no acierta a resolver dialécticamente. Y es, incluso, un problema irresuelto que nos hostiga hasta nuestros tiempos. Ante este espectáculo un tanto anárquico –desde la perspectiva social– que brinda la individualidad egoísta,

8 AVINERI, S., *Hegel´s Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 90-96.

Hegel propone salir de la abstracción del fin exclusivamente propio a través de las corporaciones que reinstauran lo Ético en el seno de la sociedad civil.

La individualidad *en sí* y *para sí* experimenta la vida ética en todo su esplendor en el Estado. Según Hegel, el Estado no es algo externo a la individualidad, sino que ella se hace consciente de sí y tiene su libertad en él. De esa manera, la individualidad concibe lo infinito como su producto, es su esencia. Ella rehúye de la escisión de su vida pública y privada y se consagra a producir la unidad entre esos opuestos. Es decir, en su retorno a sí misma, niega el entendimiento y se hace concepto concreto. En tanto individualidad *en sí* y *para sí*, o sea, miembro del Estado, se regocija al producir la universalidad y alcanza su liberación de la abstracción. Ahora, su libertad es concreta, conceptual y pensada. La mediación de esta individualidad que *en sí* es *para sí* acaece a través de la *Sittlichkeit*.

La ciencia del Estado se cimenta en la racionalidad *en sí* y *para sí*. Por eso, el Estado es producto de la individualidad que es concepto, universal, consciente de sí misma y de sus determinaciones pensadas. Es decir, es el corolario de la individualidad que se ha entregado a la *Bildung*. La individualidad en la ciencia del Estado reviste una importancia notable, pero, huelga decirlo, no es individualista. Por el contrario, como ella es concreta, su sustancialidad radica en la *Sittlichkeit*. Abandona la vanidad de considerarse fin y se eleva a una obra más bella, la universalidad producida.

En la *Sittlichkeit*, la moralidad como concepto cobra sentido al tener un fin que la contiene y, a su vez, la trasciende. La individualidad, de otra manera, quedaría reducida a una realización individual y, por tanto, abstracta. La *Bildung*, como decíamos, goza de una importancia notable pues le permite a la individualidad ser consciente de sí misma y actuar conforme a su pensamiento. De modo que, arriba a la consciencia de sí misma en tanto es, al mismo tiempo, consciente de los demás. Es decir, es individualidad concreta en la medida en que comprenda e interiorice la esencia de la *Sittlichkeit*. Su identidad está mediada por ese concepto que ella produce permanentemente. Así, su voluntad individual en contenido y forma coincide con la voluntad universal. Se produce la unidad mediada por el concepto del sujeto y el objeto, de manera que, uno remite al otro y viceversa. La realización concreta de la particularidad –la individualidad *en sí* y *para sí*– sólo es efectiva en la universalidad, o sea el Estado como totalidad ética.

La individualidad que es *en sí* y *para sí* desarrolla la politización de su vida y halla en las instituciones resultantes del concepto –que son idénticas a la idea– la liberación de toda vacuidad. La vida privada de ella sólo alcanza verdadera satisfacción estando comprendida en la vida ética. Así como en la fase del concepto que corresponde a la moralidad la individualidad se autodetermina y se autolimita, la sociedad moderna, en una fase del concepto más concreta, a saber, la eticidad, se legisla a sí misma merced a la realización de

la racionalidad. El concepto progresa en su movimiento y procura que la sociedad sea, en su devenir, cada vez más consciente de sí misma. Por ello, en nuestro artículo hemos procurado sostener la existencia de un espíritu progresista en el proyecto filosófico de Hegel, ya que el Estado en su concepto es la *Sittlichkeit* realizada, de modo que la individualidad progresivamente se hace consciente de sí misma en fases más complejas.

A modo de resumen, en la familia ocurre la primera negación de la *Sittlichkeit*, pues allí la bienaventuranza de los miembros de la familia es el fin. Ahora bien, este fin particular no puede ser el fundamento de una teoría política concreta, ya que su corolario sería la salvaguarda de cada familia. Sería, en efecto, una teoría de familias aisladas sin una cohesión social que descansa en una noción negativa de la libertad. Esta concepción, al promover un cierto egoísmo puede propiciar el desencadenamiento de un caos (por ejemplo, imaginemos una familia que reclama venganza por una desgracia sufrida y trasladémoslo a lo que podría ocasionar ese acto individual o familiar en el conjunto de la sociedad). La segunda negación acaece en la sociedad civil mediante la libertad subjetiva que despliegan los individuos en la prosecución de sus fines particulares. Su libre actuar es caótico y tampoco puede ser el cimiento de una teoría política concreta. Sin embargo, tanto la familia como la sociedad civil constituyen momentos necesarios en el desarrollo conceptual. Finalmente, en la negación de la negación, o, en otras palabras, en su *Aufhebung*, arribamos a la verdad de la *Sittlichkeit*, a saber, el Estado como realidad ética. Hemos transitado, así, el sendero del concepto que produce. En principio, este era singular en la familia; luego, particular en la sociedad civil y, por último, universal en el Estado.

5. Repensando la idea ética en nuestro presente: sus nuevas exigencias

El concepto, en nuestro recorrido exegético por la obra hegeliana, ha devenido concreto en la figura del Estado. En ella, la individualidad *en sí* y *para sí* desarrolla lo que tanto en la voluntad pensada como en la moralidad existía *en sí*. De este modo, la potencialidad del contenido universal se da realidad en instituciones con la mediación del concepto. Así, el concepto, producente y activo, es digno de sí mismo y, al mismo tiempo, la individualidad logra su dignidad en la medida en que sea consciente de sí misma. Esta consciencia de sí misma es, como dijimos, la interiorización de los fines universales en su actuar, de modo que su acción es coincidente con su pensamiento concreto. De esto se sigue que la concienciación de la individualidad no es algo dado, sino un producir activo. En Hegel, la individualidad *en sí* y *para sí* alcanza la dicha produciendo la universalidad concreta mediante el concepto. De esa

manera, el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* evita el caótico movimiento de la sociedad civil albergando en cada individualidad el pensamiento y el sentimiento comunitario. Así, el Estado como totalidad ética es la encarnación de cada individualidad autoconsciente y, análogamente, cada individualidad autoconsciente halla en las instituciones políticas la encarnación de su voluntad, que, al ser pensada no es particular, sino universal. En efecto, la individualidad comprende los límites que establece el Estado no como algo coercitivo o externo a sí misma, sino como un límite que su pensamiento concreto concibe.

Ahora bien, nuestra recapitulación de la *Filosofía del derecho* como una obra, esencialmente, de filosofía política nos invita a reflexionar conceptualmente acerca del devenir de la vida ética, así como del destino de la plétora de individualidades. En nuestro presente histórico, el problema de la concienciación de la individualidad no sólo no ha sido resuelto, sino que, además, se ha enfatizado y afianzado. De donde se sigue que este problema no es exclusivamente de carácter individual; reviste, más bien, un carácter social, político y ético. El dramatismo de la actualidad obedece a la apremiante necesidad de ser contemporáneos de nosotros mismos.

Por consiguiente, la tarea científica del presente consiste en la conceptualización de este. Sólo ateniéndonos al desarrollo concreto y consecuente del concepto podemos aspirar a rehuir de las manipulaciones ideológicas. Si hay algo específico en el sistema capitalista mundial es la dominación a través de la ideología. Mediante la ideología, la individualidad en nuestra sociedad actual cree ser libre cuando, en verdad, es cautiva y, asimismo, cree actuar cuando, en realidad, es actuada. La apelación al egoísmo de cada uno es la consagración de la consciencia ingenua a desplegar su verdad unilateral. En lugar de producir la unidad entre el ser y el pensamiento, promulga su escisión. Por lo cual, esta individualidad abstracta nunca arriba a la verdad de sí misma; al contrario, permanece siempre en la contingencia, sujeta a certezas unilaterales y parciales.

La alienación y el temor a la libertad son fenómenos constitutivos de nuestro tiempo. Por un lado, lo que oculta la alienación es el miedo a la libertad y, por otro lado, ella misma logra la adecuación de las individualidades abstractas a una situación cotidiana que les brinda cierta certeza. Como afirma Charles Taylor, la alienación acaece cuando las individualidades cesan de identificarse con la *Sittlichkeit*.[9] Así, se disuelve el espíritu del pueblo y el individualismo metamorfosea en la conducta por antonomasia del capitalismo. Este desentenderse de la vida en comunidad y someterse al capricho individual tiene la potencialidad de destruir toda racionalidad, pues es un movimiento ilimitado hacia el infinito sin retorno. Es decir, el ensimismamiento de las individualidades no repele hacia una universalidad concreta, sino que

9 TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, op. cit. p. 86.

consolida su afán de ir por más. El egoísmo universal es catastrófico y sobrepasa todo límite formal que se le imponga. Hegel era consciente de que este movimiento conducía inevitablemente a un aciago destino si no se lo limitaba.

Este permanecer en el frenesí del individualismo y del egoísmo que no hace más que acentuarse es el desenlace del contenido y forma de las relaciones sociales y económicas que rigen en el capitalismo, a saber, las relaciones de opresión. De modo que esta configuración específica le confiere al concepto de libertad una existencia completamente formal que niega su verdadera aspiración y la torna estéril. Su contenido se vacía y queda reducido a la libertad de la individualidad abstracta, lo cual implica su desvanecimiento. Mientras la libertad asiste a su negación, la opresión o, lo que es lo mismo, la dominación, disfruta de su plena actividad en la escena mundial.

El misterio detrás del éxito de la situación de opresión[10] reside en la penetración –mediante la ideología– en la consciencia de las individualidades oprimidas de tal modo que la aspiración de ellas está atravesada por esa voluntad de dominar. En ese momento irreflexivo, las individualidades no desean eliminar la opresión, sino reemplazarla, pues para ellas la opresión es una situación ahistórica, imposible de cambiar. Su consciencia, por tanto, es dual: desean ser conscientes de sí mismas, pues advierten *en sí* la ausencia de un pensamiento propio; aunque, de igual manera, le temen al pensamiento que cuestiona y se abrigan en las pocas seguridades que tienen, anhelando subrepticiamente que en algún momento su suerte cambie y ellas se transformen en opresoras.

Para este punto de vista unilateral, aspirar a ser individuos supone llegar a ser opresores. La consciencia ingenua, condicionada y formada por la ideología capitalista, alberga la esperanza de salvarse a sí misma porque su esencia es el temor. El solo pensamiento de ser verdaderamente libre la aterra, por eso la acción de esta individualidad se dirige al egoísmo. Es decir, la individualidad abstracta, al no desarrollar un pensamiento concreto que le brinde una comprensión crítica de su contemporaneidad, busca el saber de sí misma tanto en su certeza unilateral, así como cuando experimenta el momento de autoafirmación vanidoso al prevalecer sobre otro.

La consciencia crítica, por el contrario, es producto del pensamiento concreto, ella nos exhorta a actuar, a acoger la libertad como una obra irrenunciable. Arribar a ella es resultado del esfuerzo de abandonar la vacuidad del contenido irreflexivo que se presenta ideológicamente como algo natural. Como dice Paulo Freire y como dijera anteriormente Marx, los oprimidos tienen que hacer la opresión aún más opresiva al hacerse conscientes de su situación de dominación.[11] La individualidad contemporánea de sí misma comprende la

10 Para un tratamiento más extenso véase FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, especialmente pp. 21-47.

11 Ibid., p. 30.

exigencia del concepto y, por tanto, para satisfacer las aspiraciones de este se entrega a la autoeducación permanente y a la virtud individual.

En efecto, la *Bildung*, en tanto actividad de formación y cultivación del pensamiento concreto, se torna una necesidad ineludible, una actitud cuestionadora y una aptitud para la libertad. La *Bildung* se convierte, esencialmente, en una acción ética y política. Pero, el movimiento de la individualidad no culmina en el saber de sí misma, sino que prosigue enriqueciéndose en su relación con la sociedad. Dicho de otro modo, la concienciación de la individualidad es un suceso notable; sin embargo, la individualidad concreta no halla la libertad realizada en su virtud individual o en su sabiduría; más bien comprende que ella no es libre en la medida en que la sociedad no lo sea. Y, para ello, es menester que investigue los fundamentos de la sociedad capitalista.

El estudio del capitalismo responde a la exigencia de nuestro tiempo acerca del destino de nuestra sociedad. De modo que, en nuestra interpretación, el sistema capitalista no ha sido ni es –ni probablemente será– el reino en que se despliega la Idea ética. El desgarramiento de nuestra realidad es, al mismo tiempo, la acuciante necesidad insatisfecha de producir un concepto concreto. Por un lado, lo existente, a saber, el Estado capitalista, de ningún modo puede ni debe ser conocido como realidad ética –al menos, es imposible de establecer semejante sentencia desde el concepto concreto, que es, esencialmente, crítico; por otro lado, el concepto no ha podido darse una determinación acorde a la libertad, el progreso y la fraternidad universal y, en efecto, tampoco pudo concebir esa realidad efectiva. De esta manera, el vacío –producto de la ausencia conceptual– fue ocupado por la ideología capitalista.

Ahora bien, hasta aquí, si bien sabemos que la opresión es el corolario del devenir capitalista, no nos figuramos su origen más que por la mera accidentalidad. Pero el azar, mediante la labor conceptual, se niega a sí mismo y transmuta dialécticamente hacia el fenómeno mismo, cuya fundamentación es, ciertamente, *intrínseca*. Esta sobreviene hacia el interior de la sociedad civil, en la mercancía como relación social que se desdobla en mercancía común y dineraria. El mérito de este descubrimiento pertenece enteramente al Dr. Pablo Levín y en nada al autor de este artículo.[12] Por consiguiente, como decíamos, en esta diferenciación de la mercancía en sí misma surgen dos figuras: la mercancía cambiable potencialmente (la mercancía común) y la mercancía cambiable directamente (la mercancía dineraria). En la relación entre una mercancía que se ofrece (mercancía cambiable potencialmente) y otra mercancía que acepta o no el intercambio (mercancía cambiable directamente), ocurre la génesis de las relaciones de dominación que abundan en la escena actual. En otras palabras, la primera al ofrecerse depende de la *voluntad* de la segunda para realizarse.

12 Véase LEVÍN, P., *El capital tecnológico*, Catálogos, Buenos Aires, 1997, especialmente «Parte tercera: Tesis en el marco del capital diferenciado: La mercancía del capital diferenciado».

Según Levín, por tanto, el dinero detenta esta voluntad unilateral. Al ser cambiable directamente, hace surgir de sí un poder que es social y que se transforma en privado, que niega las relaciones democráticas –y de igualdad– y le imprime un carácter jerárquico al conjunto social y económico. La mercancía, asimismo, en su concreción se hace capital y halla en este a su esencia específica. El capital es la manifestación de la voluntad insaciable presente *en sí* en la mercancía. A su vez, el capital se desdobla en capital simple y capital potenciado. Esto constituye la estructura social y económica dándole *forma* y *contenido*. Así pues, lo que llamamos sociedad civil en el análisis hegeliano, en nuestro tiempo está poblado de empresas de capital simple (empresas cuya subsistencia no está asegurada) y empresas de capital potenciado (enormes empresas transnacionales). Como afirma Levín, estas últimas planifican (y dominan) a aquellas mediante subsistemas de explotación en los que imponen su jerarquía directa e indirectamente (por ejemplo, a través de la tercerización de riesgos). Mientras que las empresas de capital simple pujan por sobrevivir sumidas en una competencia feroz entre ellas, las empresas de capital potenciado rivalizan por mantener su dominio centralizando el poder de innovar y, así, poder reproducir su ganancia extraordinaria reconfigurando los subsistemas de explotación.

El Estado, también sufre una resignificación al agregarle el epíteto capitalista. El Estado capitalista, resultado de la diferenciación del capital, se muestra, por un lado, incapaz de detener el poder irrestricto de la mercancía y, por otro lado, cómplice de ese desenvolvimiento económico. La lógica del capital también penetra en los Estados Nacionales. Estos particularizan su existencia y compiten entre sí. Evidentemente, quienes dominan son los países que participan activamente del proceso de innovación tecnológica. Los demás se disputan la inversión extranjera esperando, como el oprimido irreflexivo, salvarse de su trágico destino. Pero no advierten que la salvación no está en el egoísmo. En un espectáculo tragicómico, inmersos en esa contienda exhiben sus encantos para que el capital sucumba. Sin embargo, el único momento racional del capital es el cálculo de su ganancia. Y, como tiene el poder, dicta cada vez más órdenes que amenazan la dignidad de los países. Claro que no siempre puede imponer su voluntad, pues existen límites institucionales y formales; sin embargo, creemos que su voluntad impera demasiado a menudo.

Tenemos, de esta forma, una explicación científica del devenir del capitalismo y de las relaciones de dominación y opresión que impone. En efecto, en tanto nuestra comprensión del sistema capitalista se enriquece, nuestra acción se torna más concreta y consecuente.

En Hegel, el desenvolvimiento de la economía en la sociedad moderna está ilustrado –con los límites de su tiempo– prodigiosamente. Lo versado que es al hablar de la sociedad civil –objeto de la economía política– nos reafirma la idea de que la economía política y la filosofía tienen una relación

ínsita que requiere ser desarrollada. La teoría del Estado concreta es, por tanto, una tarea científica y filosófica.

Por un lado, el legado más estimable de Hegel es, entonces, el compromiso con el desarrollo consecuente del concepto concreto, que es racional *en sí* y *por sí*, que culmina en la Idea de la libertad universal. Por otro lado, así como reconocemos que su aspiración es la obra más bella a la que puede pretender la humanidad, debemos, también, preguntarnos por qué la Revolución francesa –a la que Hegel tan entusiastamente apoyó– no instaló el reino de la libertad, el progreso y la fraternidad. Su tiempo, repleto de sucesos tan apasionantes como lóbregos, anunció el súmmum de la historia como proceso racional. Pero, la razón (al menos para nosotros) no gobernó –ni gobierna– al mundo y el espíritu anda deambulando estremecido ante la ausencia de un concepto concreto que realice la vida ética en comunidad. Retrospectivamente interpretamos que la limitación de Hegel consistió en el horizonte conceptual de su propio tiempo. Su filosofía fue la filosofía del presente en un momento histórico –la Ilustración– y su anhelo es compartido por nosotros, a saber, ser contemporáneos de nosotros mismos.

Comprendiendo nuestro presente, a través de la labor científica y filosófica del concepto podemos transformar nuestra realidad marchita en una realidad efectiva, pensada y conceptual. Este anhelo nos exhortó a realizar la crítica inmanente de la *Filosofía del derecho* –que, de ninguna manera pretendemos haber consumado aquí, pues es una empresa enorme que excede a nuestro artículo–, que no es más que la exposición del contenido hasta agotarlo y que, de esa manera, propenda al surgimiento de nuevas preguntas que nos hagan repensar nuestro presente histórico. Es, por eso, trascendental retomar la obra hegeliana como un legado inconmensurable para nuestras nuevas exigencias.

En definitiva, la esencia de la *Filosofía del derecho* de Hegel es la aspiración de hallar la sociedad consciente *en sí* y *para sí* misma. La buena sociedad es, por tanto, aquella que fomenta la interiorización de la *Sittlichkeit* en los corazones y en el pensamiento de cada individualidad. Nuestra contemporaneidad nos anuncia la inviabilidad del sistema capitalista y su incompatibilidad con las promesas que marcaron su génesis; es momento de la humanidad libre y consciente de sí misma.

Bibliografía

AVINERI, S., *Hegel´s Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.

——, *Ciencia de la lógica*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013.

——, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 2009.

LEVÍN, P., *El capital tecnológico*, Catálogos, Buenos Aires, 1997.

PINKARD, T., *Hegel, una biografía*, Acento, Madrid, 2001.

TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge Philosophy Classics, Cambridge, 2015.

artículos

Hegel y las lógicas del castigo

Hegel and Punishment Logics

CARMEN PEINADO ANDÚJAR
Universidad Autónoma de Madrid
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.002

Recibido: 1/5/2021
Aceptado: 25/6/2021

Resumen. A pesar de haber sido formulada de la manera más completa hace casi dos siglos, la teoría hegeliana de la pena sigue siendo convincente por entender la justicia en términos de reconocimiento y no en una clave vengativa o correctiva. El problema ante el que nos encontramos se puede resumir en el sintagma de «justificación de la pena». Lo más radicalmente novedoso en la filosofía de Hegel es que la pena, tal y como se muestra en el parágrafo 100 de los *Principios de filosofía del derecho*, es considerada como «un derecho» del delincuente. Así, la pena impuesta a la persona que decide delinquir no resultaría ser nada más que un reconocimiento a su racionalidad. Esto es así puesto que, a ojos de Hegel, de no tratarse de un ser racional, sería incoherente castigarle. Encontramos entonces una relación directa entre el castigo y una determinada concepción de la racionalidad que, como es conocido, para Hegel está relacionada con la libertad y su desarrollo en la historia. Esta concepción tiene sus dificultades, a las cuales trataremos de aproximarnos: ¿cómo puede ser algo simultáneamente un *derecho* y un *castigo* para la misma persona? En la primera parte de este artículo dibujaremos la teoría de la pena de Hegel como una que no debe ni reformar al individuo ni vengar el daño. Esto nos permite pensar la justicia en términos que dejan atrás tanto la venganza como la corrección. Una lectura de Hegel nos llevaría hoy a adoptar una perspectiva de un gran compromiso moral, que no patologice al criminal sólo por ser criminal, y que, a un mismo tiempo, no criminalice eternamente al culpable. Estamos insertos en un marco complejo de relaciones sociales donde es imposible no actuar mal a ojos de alguien. No por ello nos debemos quedar en la inacción, pues, ¿de qué serviría la autonomía para pensar la moral, si no la tenemos para actuar conforme a ella? Legislación y moral no se pueden entender completamente si prescindimos de uno de los dos términos. Por ello, en la segunda parte del trabajo se tratará de analizar este problema en clave ética, subrayando la crítica de Hegel al formalismo kantiano y al alma bella.

Palabras clave: Hegel, teoría de la pena, venganza, corrección, reinserción

Abstract. Despite having been formulated in the most complete way almost two centuries ago, the Hegelian theory of punishment remains convincing because it understands justice in terms of recognition and not in a vengeful or corrective key. The problem we are facing can be summarized in the phrase «justification of the punishment». The most radically new thing in Hegel's philosophy is that the penalty, as shown in paragraph 100 of the *Elements of Philosophy of Right*, is considered as «a right» of the offender. Thus, the penalty imposed on the person who decides to commit a crime would not turn out to be anything more than an acknowledgment of his rationality. This is so since, in the eyes of Hegel, if he were not a rational being, it would be incoherent to punish him. We then find a direct relationship between punishment and a certain conception of rationality that, as known, for Hegel is related to freedom and its development in history. This conception has its difficulties, to which we will try to approach: how can something be simultaneously a *right* and a *punishment* for the same person? In the first part of this article we will draw Hegel's theory of punishment as one that must neither reform the individual nor avenge damage. This allows us to think of justice in terms that leave both revenge and correction behind. A reading of Hegel would lead us today to adopt a perspective of a great moral commitment, which does not pathologize the criminal just because he is a criminal, and which, at the same time, does not eternally criminalize the guilty. We are inserted in a complex framework of social relationships where it is impossible not to act badly in the eyes of someone. This does not mean that we should remain in inaction, because, what use would autonomy be to think morally, if we do not have it to act according to it? Legislation and morality cannot be fully understood if we do without one of the two terms. For this reason, the second part of the work will try to analyze this problem in an ethical key, underlining Hegel's criticism of Kantian formalism and the beautiful soul.

Keywords: Hegel, theory of punishment, vengeance, correction, reinsertion

Introducción

Alejándose del trascendentalismo propio de Kant, Hegel reconoce (como ya habría dicho antes también Montaigne en relación con el cambio de las leyes al cruzar los Pirineos)[1] que en cada sociedad los delitos han merecido una valoración distinta. No obstante, la visión de Hegel, alumbrada por su particular filosofía de la historia, irá más allá que la constatación escéptica que hace Montaigne, porque para el autor que aquí trabajamos las diferencias sociales y culturales en materia de derecho son el reflejo de una progresiva realización de la libertad en la historia. En este artículo se tratará de encontrar el lugar que Hegel ocuparía con respecto a la justificación de la pena en el derecho, y qué imagen del criminal en relación a la subjetividad, la racionalidad y la libertad se desprende de ésta.

Este trabajo reconoce de antemano la complejidad de llevar a cabo la tarea de una lectura e interpretación fiel a la filosofía hegeliana, dada su fortísima recepción e influencia en tan diversos campos y orientaciones. Tanto fieles seguidores como implacables detractores han esquematizado, reducido o caricaturizado su filosofía, en ocasiones para aprovechar su potencia y complejidad teórica en pro de la defensa de intereses particulares. Si bien no creo que sea posible una «neutralidad axiológica» en ningún discurrir filosófico (en especial aquellos de materia política), la preocupación de realizar una lectura sin sesgos no está ausente. Si uno desea saber a qué orientación política adscribir a Hegel, no se debe perder de vista su contexto histórico: la Revolución Francesa, el nacimiento de las constituciones, el código civil napoleónico, la aplicación del *Landrecht* prusiano, la persecución de los demagogos. La finalidad particular del presente trabajo será comprender la posición

1 «¿Qué bondad es esa que ayer veía reconocida, y mañana ya no, y que la travesía de un río convierte en crimen? ¿Qué verdad es la que limitan estas montañas, la que es mentira en el mundo que hay al otro lado?». MONTAIGNE, M., *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 677.

moral del autor con respecto a la teoría penal. El objetivo, en un nivel más general, no será otro que establecer un marco a partir del cual plantear y pensar cuestiones que, si bien quizás aporéticas, poseen sin embargo una gran relevancia filosófica, política y moral.

1. ¿Por qué castigar? Un *para qué* de la pena

Podemos distinguir dos tipos de justificaciones o legitimaciones clásicas de la pena, que no son incompatibles entre sí. En primer lugar, la fundamentación absoluta es aquella que mira al pasado y trata de retribuir el daño. Con ella, la condena se justifica en virtud de lo acontecido. También es la llamada función «retributiva», porque la pena funciona como el pago de la deuda (o culpa). El corolario de esta justificación es que no se puede castigar a quien no haya perpetrado un delito. En segundo lugar, la fundamentación relativa o utilitarista de la pena es aquella que mira al futuro, y trata de prevenir los daños. Se actuará sobre el delincuente en función de lo que resulte necesario para que no cometa ningún crimen. El corolario de esta justificación es que se puede realizar una prognosis, un pronóstico del comportamiento individual, de manera que hay que tratar al individuo para que no vuelva a infringir la ley. Es la llamada función «preventiva» de la pena. Lo que vamos a ver en el presente capítulo es cómo la teoría de la pena de Hegel supone una renuncia a ambas perspectivas.

1.1. Crítica a la función utilitarista o correctiva de la pena

Aunque desde orientaciones filosóficas genuinas e independientes (incluso podríamos decir: irreconciliables), tanto Hegel como Foucault defienden que la justicia no consiste en *curar* o *reformar* al delincuente; y tampoco consiste en vengar o pagar por el daño. Foucault denuncia el modo con el que la modernidad ha lanzado una mirada clínica sobre el criminal, patologizándolo y propiamente conformándolo como "delincuente" mediante un discurso médico y psiquiátrico a la base,[2] y en este sentido se estará realizando el mismo gesto que Hegel en los *Principios de filosofía del derecho* al criticar la teoría de la pena de Feuerbach:[3]

> La teoría de la pena de Feuerbach funda la pena en la amenaza y opina que si a pesar de ella ocurre un delito, la amenaza debe cumplirse porque el delincuente ya la conocía previamente. Pero, ¿qué sucede con el carácter jurídico de la amenaza? Esta teoría no supone que el hombre es libre

2 Véase FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2009.

3 No es el conocido filósofo Ludwig Feuerbach, sino su padre, el jurista Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach, quien defendía una teoría relativa de la pena.

> y quiere obligar por la representación de un perjuicio. El derecho y la justicia deben sin embargo tener su lugar en la libertad y la voluntad y no en la falta de libertad a la que se dirige la amenaza. Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro. La amenaza, que puede sublevar al hombre y llevarlo a mostrar su libertad contra ella, deja completamente de lado la justicia.[4]

La crítica de Hegel a Feuerbach se dirigía al trato que debe rendirle la justicia a la conciencia del criminal: la justicia no se aplica (y no tendría sentido que se *aplicase*)[5] sobre el ser humano que no es más que un mero objeto pasivo o reactivo. Al contrario, la pena es para Hegel un modo de rendirle tributo a la libertad y racionalidad del infractor, que ha conseguido conscientemente, libremente y por sus propios medios, negar la capacidad jurídica, violentando el derecho. Para entender la razón por la que el crimen es un acto racional y disidente, creo que es esclarecedora la siguiente cita de Michaël Fœssel, quien señala que para Hegel el crimen supone un desafío al orden jurídico: «como dijo Hegel en Jena, el crimen plantea un verdadero "desafío" a la racionalidad del orden jurídico al colocar la transgresión como una de las posibilidades más significativas del derecho abstracto».[6]

Así, el delincuente ha conseguido negar el derecho en cuanto derecho; acción que es inmediatamente nula, porque de lo contrario, el derecho no tendría realidad, aplicación o vigencia alguna, y no sería, por tanto, derecho. Por actualizar la propuesta de Hegel –y salvándola de una imagen poco amable con los animales que se podría desprender del citado poema juvenil– ¿qué vendría a significar en nuestros días que no hay que tratar al delincuente como un perro? Pensemos en el perro de Iván Pávlov, que saliva al oír la campana. El hombre no es algo que deba estar a disposición de un reacondicionamiento de sus estímulos mediante castigos y recompensas, como si sólo lograse entender lógicas binarias y el principio de acción-reacción.

Entonces, podemos intuir fácilmente el rechazo de Hegel a la finalidad correctiva de la pena. La condena no puede servir para corregir, puesto que el que ha delinquido ha actuado guiado por un mínimo de racionalidad que debe ser reconocida, y de no tratarle como tal, se le estaría reduciendo a la condición

4 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pp. 129-130.

5 En general, la noción de «aplicación» (*Anwendung*) es uno de los blancos teóricos de toda la filosofía hegeliana, dirigido en especial contra el formalismo kantiano.

6 «Comme le disait Hegel à Iéna, le crime lance un véritable "défi" à la rationalité de l'ordre juridique en inscrivant la transgression au rang d'une possibilité insigne du droit abstrait». FŒSSEL, M., «Penser la peine: Contrainte et crime dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel», *Revue de métaphysique et de morale*, 40(4), 2003, pp. 529-542. Traducción propia.

de perro, de animal. Un animal (resulta evidente) no puede establecer una relación contractual, no puede entrar en una relación de reconocimiento racional del mismo modo con que lo hacen las personas entre sí, dentro de un marco jurídico, político y ético. La libertad sólo se vuelve posible al salir del estado de naturaleza; he aquí la ruptura de Hegel con respecto al ámbito de lo natural según la cual la muerte de la naturaleza es la vida del espíritu.

Precisamente porque a los seres naturales no se les considera capaces de llevar a término una acción realmente ética, no son sujetos ni racionales ni imputables, y por ello no tiene sentido un castigo jurídico. Tal castigo nunca daría frutos; el castigo no puede sacar del estado de irracionalidad. Como bien arguye David E. Cooper en *Hegel y lo político*, si la finalidad última del castigo fuese corregir, no sería necesario siquiera el delito:

> La razón por la cual una persona dada recibe un castigo es que ha cometido un delito, y lo ha cometido de una cierta forma, y no es que dicho hombre necesite que se le reforme o que otros necesiten disuasión. El corolario de este punto es que, si las razones para castigar a cualquier individuo fueran la reforma o la disuasión, no habría necesidad de requerir que fuera culpable. Pero se requiere que sea culpable; entonces, ni la reforma ni la disuasión pueden ser razones.[7]

La finalidad del castigo no puede residir en la repercusión que tenga a nivel social ni individual, por dos razones complementarias: porque la finalidad jurídica del castigo no es mejorar, y porque más allá de eso no es posible mejorar a alguien a base de castigos. A mi juicio podemos encontrar ya en los *Escritos de juventud* de Hegel –editados póstumamente– la razón última por la que nunca considerará valiosa una justificación utilitarista de la pena: «el castigo tampoco mejora, porque es solamente un sufrir, un sentimiento de impotencia frente a un Señor, con el cual el criminal no tiene ni quiere tener nada en común. Lo que puede producir es solamente una terquedad, una obstinación en la resistencia frente a un enemigo».[8]

El castigo, por sí mismo, no puede generar nada bueno en el individuo que lo padece, nada se puede aprender con él. No genera efectos, puesto que el penitente no puede identificarse, asimilarse, ni reconocerse en la persona que le ajusticia. Lo que es posible, en cambio, es que genere un sentimiento de rechazo y de resistencia contra él. El daño del crimen es irreparable, el castigo no devuelve, ni restaura, ni recupera nunca una situación originaria. La razón que explica por qué el castigo sigue necesariamente a la acción es que acción y ley son dos polos de lo mismo, se copertenecen y se constituyen

7 COOPER, D. E., *Hegel y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2019, p. 235.

8 HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p. 324.

mutuamente. Según Cooper, cuya tesis ha sido cuestionada por autores como Steinberg y Wood, hay una unión de carácter lógico, pues no habría ley de no haber delito que anular, y a su vez no habría delito de no haberse infringido una relación de reconocimiento previa (es decir, un marco institucional jurídico y social que ampare a sus componentes). Habría, pues, un seguimiento lógico entre delito y castigo, porque de lo contrario caeríamos en la impunidad, los derechos no estarían siendo defendidos, y esa relación de reconocimiento no sería real, tal y como señala el propio Hegel: «lo que ha ocurrido no puede convertirse en algo no-ocurrido; el castigo sigue a la acción, su ligazón es indestructible. Si no hay camino alguno por el cual una acción se pueda convertir en no-acaecida, si su realidad es eterna, entonces no hay reconciliación posible, ni siquiera a través del padecimiento del castigo».[9]

La realidad eterna de lo acontecido, del delito, conlleva que su cancelación o su anulación no pase por el olvido. No debe olvidarse: el individuo no puede actuar como si el crimen no hubiera sucedido, sino que debe tomar consciencia de él y asumirlo (*aufheben*), superarlo. A lo que se aspira es a la posibilidad de una cierta reconciliación. No obstante, sobre todo para el Hegel de juventud, que haya una relación lógica entre delito y pena no quiere decir que haya una reconciliación entre las partes. El delito es una herida *de* la vida *hacia* la vida misma, y que solo se puede restañar en el amor, no con la terrible majestad de la ley. La ley en los *Escritos de juventud* significa para Hegel la rigidificación de las vivas costumbres de un pueblo y, por tanto, con su exterioridad implica el fin de la intuición cordial que lo aúna. En los esbozos de *Espíritu del cristianismo* se define la ley como «una relación pensada entre objetos […] fija y permanente, sin espíritu; un yugo, un estar encadenado, una dominación y una servidumbre: acción y pasividad, determinar y ser determinado».[10] La reconciliación que se alcance será mediante el amor, que se alza sobre lo justo y lo injusto.

El derecho ha sido vulnerado y restaurado, pero el daño permanece indeleble, como mínimo en la memoria. La pregunta desde una perspectiva utilitarista es la siguiente: si el castigo no puede resarcir la acción, ni nos devuelve a una situación originaria, y tampoco tiene como función reformar al individuo, ¿por qué razón se castigan los crímenes? ¿Acaso no estaríamos generando en vano más dolor?

Entonces, ¿por qué castigar? Hegel se opone a una justificación utilitarista: el castigo, al igual que pensaría Kant, no se justifica en base a su capacidad de prevención de delitos y crímenes futuros. En absoluto se defiende una justificación de la condena como herramienta de control social, es decir, para evitar de antemano y de manera paternalista que se cometan ciertas

9 Ibid., p. 320.
10 Ibid., p. 278.

acciones. Al fin y al cabo, esto resulta evidente si atendemos a que los autores de la Ilustración confiaban en la intrínseca racionalidad del ser humano: uno por su cuenta puede acudir a la razón para guiarse por leyes morales (y de hecho, sólo sería posible actuar con libertad y autonomía de esta manera). Atendiendo a la dimensión subjetiva de la pena, ésta es la forma que tiene el derecho de reconocer la racionalidad (y la libertad) del delincuente. El infractor *ha tenido razones*; pero se ha considerado a sí mismo como universal, superior a la ley y superior a la persona agredida, rompiendo así esa doble relación de reconocimiento. La pena es considerada, pues, como un derecho del delincuente, esto es, una forma de restaurar su honra con los demás: «no es en la acción criminal donde el criminal encuentra su propio derecho, como es lógico, sino en la pena».[11]

Una crítica a la consideración de la pena como un homenaje a la racionalidad del delincuente la encontramos de mano de Ulrich Klug, que objeta lo siguiente:

> A Hegel puede objetársele que es sólo un sueño metafísico pensar que se honra al delincuente cuando se le impone una pena como represalia. Precisamente el respeto a la dignidad del hombre exige que la sociedad no devuelva los golpes con un mero criterio de represalia, sin objetivo alguno, sino que intente la resocialización. Sólo entonces se honra al delincuente como ser racional.[12]

No obstante, lo cierto es que Hegel distingue, como vamos a ver inmediatamente en el segundo apartado, que la pena jurídica no es una mera represalia, sino que es de hecho la forma de evitar que haya un sinfín de venganzas. Por lo demás, el intento de establecer políticas de resocialización con fines preventivos vuelve a caer en una justificación relativa de la pena (con los contraargumentos esgrimidos anteriormente), y puede ser visto desde una óptica contemporánea como un encubrimiento de formas de control social represivo.[13]

1.2. Crítica a la función absoluta o retributiva de la pena

La posición de Hegel con respecto a la pena no es del todo clara, o no queda del todo resuelta con la argumentación de que sea «un derecho del delincuente». Algunos autores han tildado su perspectiva de neorretributiva, aunque habría que ver en qué términos se plantea esta revisión del retribucionismo, y si no es

11 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 813.

12 KLUG, U., *Problemas de la filosofía y de la pragmática del derecho*, Laia, Barcelona, 1992, p. 34.

13 «La política de resocialización, así como las medidas de terapia social, bajo la legitimación preventiva pueden encubrir medios de control social represivo». PECES-BARBA, G., *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II, vol. 2, Dykinson, Madrid, 1998, p. 472.

más bien una justificación por entero diferente. Indudablemente, mediante su crítica a la venganza y a la ley del talión, Hegel muestra que la finalidad retribucionista (aquella que mira al pasado y no confiere otra justificación al castigo más que el hecho de que el crimen haya sido cometido, sin atender a la repercusión de la pena en el individuo) es insuficiente para justificar la aplicación de la pena. Esto se evidencia, por ejemplo, en el elogio de Hegel, que encontramos en los *Principios de filosofía del derecho*, a las críticas de Cesare Beccaria hacia la pena de muerte.[14] La pena de muerte, si bien podría honrar al sujeto moral en cuanto tal, no permitiría que se realice efectivamente su dignidad, cortando el desarrollo de la racionalidad y la libertad en la conciencia individual.[15] La negatividad del delito y su anulación con la pena tienen que ser sólo dos momentos más entre otros en el despliegue racional individual. Además, una retribución que replicase el daño cometido por el delincuente sólo conseguiría una igualdad exterior, no alcanzando un mismo valor.

Para dar cuenta de que desestima también la legitimación del castigo que se apoya en la necesidad de redimir la culpa del malhechor mediante una retribución y una venganza, me parece pertinente señalar que su atención a los castigos y la ley es temprano y no se queda únicamente en el plano especulativo, sino que hay presente un compromiso y una crítica en la realidad social. En los estudios de Frankfurt (1798-1799) que fueron recogidos por Rosenkranz encontramos unos *Comentarios sobre el régimen penal*, en los que Hegel deja ver su lado más crítico con el código civil prusiano, comparándolo con las torturas de los iroqueses. Ahí, Hegel muestra un preocupado escepticismo tanto con una justificación utilitarista como con una justificación retributiva de la pena: «la *voluptuosidad moral* presente en el acto de castigar y en la intención de mejorar a los otros no difiere mucho de la voluptuosidad de la venganza. […] Considerar y tratar a los hombres, por un lado, como seres de trabajo y de producción y, enseguida, como seres necesitados de mejoramiento moral, es la peor de las tiranías».[16]

Con esta cita se evidencia que para Hegel la verdadera justicia no debe obtener rendimiento o lucro alguno a partir de los trabajos que sean establecidos como penas, además bajo la tiránica justificación de que sólo así se está procurando la mejora del delincuente, o de que sólo así redime sus culpas. Sólo se puede entender que la teoría hegeliana de la pena es retribucionista en el sentido en que la pena acompaña al delito de manera necesaria:

14 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 131.

15 Félix Duque subraya acertadamente el laicismo de esta posición, pues podría considerarse, como han hecho doctrinas religiosas, que es la propia muerte la que puede salvar el alma. No es el caso de Hegel, puesto que al menos en el ámbito ético-jurídico no ha considerado la existencia de un alma extracorpórea o que sobreviva separada del cuerpo. Véase DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, op. cit., p. 815.

16 HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, op.cit., p. 258.

«la pena sólo es, como lo hemos visto, una manifestación del delito, es decir, la otra mitad que la primera supone necesariamente».[17] La justificación de la pena reside en la lesión del derecho *en cuanto* derecho. El daño particular, que es irreparable, no importa a la hora de juzgar y determinar la condena, sino que lo que importa es eliminar la lesión que ha supuesto el delito al derecho para que el derecho se mantenga. La pena jurídica tiene que deshacerse de los resquicios de venganza propios de las aventuras de héroes, hidalgos y caballeros,[18] que creen tener la autoridad para tomar la justicia por su propia mano, como si su voluntad individual careciese de intereses egoístas personales y fuese equivalente a la universalidad de la ley.[19] No obstante, la venganza sólo consigue reproducir las lesiones puesto que volver al estado originario en el que no se ha producido el delito es, de nuevo, imposible: la acción cometida es eterna. Resolverla mediante la venganza significa caer en la contradicción de querer anular la injusticia poniendo sobre ella una cadena de injusticias que se pueden transmitir *ad infinitum*: «la venganza, por ser la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en *una nueva lesión*: con esta contradicción cae en el progreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación».[20]

En definitiva, estas formas intuitivas (no desarrolladas, no completas, no verdaderas) de justicia guardan una relación inmediata con el reconocimiento que será instituido en el derecho. Dichas formas heroicas sólo se dan y sólo tienen sentido en sociedades sin una estructura jurídica institucionalizada que asegura la universalidad y correcta aplicación de las leyes.

La manera completa de anular la injusticia sería negando la negación en la que consistía el delito. Pero Hegel escribe en el parágrafo 97 de los *Principios de filosofía del derecho* que «la lesión del derecho en cuanto derecho tiene por cierto una existencia positiva, exterior, pero esta existencia es *en sí misma nula*».[21] Qué se entienda por esta «nulidad» del delito es algo que los intérpretes de Hegel discuten: como recoge Kurt Seelmann en *Le filosofie della pena di Hegel*,[22] por un lado, Heinrich G. Hotho entiende por ello que es «imposible» superar mediante el delito al derecho en cuanto derecho, siendo este

17 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 133.

18 Ya criticados por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* en la figura del capítulo VI titulada: «La virtud y el curso del mundo».

19 Esta noción de venganza, que para Hegel se restringe al tipo de justicia administrada en épocas históricas precedentes, es similar a la que podrían tener tanto Weber (en sociedades sin Estado –es decir, sin un monopolio de la violencia) como Durkheim (en sociedades con solidaridad mecánica). Véase, PADIAL, J. J., «Venganza, realización de la libertad y guerra privada», *Thémata* 48, 2013, pp. 85-93 (DOI: 10.12795/themata.2013.i48.07).

20 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 134.

21 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 127.

22 SEELMANN, K., *Le filosofie della pena di Hegel*, Guerini scientifica, Italia, 2002, pp. 36-37.

absoluto. En cambio, por otro lado, Henning y Homeyer[23] se apoyan en los textos de juventud para señalar que «nulo» significa que la voluntad del delincuente es contradictoria en sí misma, porque lo que hace es cancelar voluntariamente otra voluntad. Podría ser, también, que nulo sea «inmediatamente inválido» en cuanto que el delito es la acción que *de inmediato* (es decir, sin necesidad de establecer o distinguir previamente un criterio que pretendiera justificarlo) niega la ley. Pero la ley es lo que constituye al individuo como persona y, por tanto, otorga y asegura legitimidad para sus acciones. Negar la ley (el delito) es negar inmediatamente el fundamento que constituye al individuo como persona y legitima sus acciones como tal. He ahí la nulidad del delito. Seelmann, apoyándose ahora en textos de madurez, se decanta más bien por la interpretación en la que «nulo» significa «contradictorio»:

> El delincuente hiere a la persona, o la libre voluntad abstracta del otro. Sin embargo, dado que en el nivel del derecho todos son iguales, precisamente por ser personas iguales que se constituyen a través del reconocer y del ser reconocidas, el delincuente también se hiere a sí mismo como persona. Esto concuerda con el relato hasta ahora desarrollado de la construcción de Hegel. Si la relación de reconocimiento se basa en la reciprocidad, entonces quien daña a la persona de otro, por esta misma razón se sustrae a sí mismo del reconocimiento.[24]

Veamos más detenidamente en qué consiste esa contradicción que sólo se resuelve para Hegel a través de la justicia punitiva. Como ya se ha señalado, fundamentalmente El delito es una lesión al derecho en cuanto derecho, de manera que son negados los derechos del otro como resultado de la negación del derecho. Por tanto, elimina el reconocimiento del otro (aquel que ha sido dañado) como persona, negando lo universal en aquel que es dañado. En otras palabras, pasa por alto su dignidad, lo que tiene en común con lo humano, tratándole como si no fuese otra autoconsciencia libre e igual. Se niegan los derechos del otro, aunque conservando los propios, incurriendo así en lo que más tarde en otras filosofías se denominará una «autocontradicción performativa».[25]

23 Hotho, Henning y Homeyer fueron entre otros los discípulos y alumnos de Hegel que recogieron sus lecciones de filosofía del derecho.

24 «Il delinquente lede la persona, ovvero l'astratta volontà libera dell'altro. Siccome però a livello del diritto tutti sono eguali, appunto persone eguali che si constituiscono attraverso il riconoscimento e l'essere riconosciute, il delinquente lede anche se stesso come persona. Ciò concorda con il censo da noi fin qui sviluppato della construzione di Hegel. Se il rapporto di riconoscimento si basa sulla reciprocità, allora uno che lede la persona di un altro, sottrae proprio per questo se stesso al riconoscimento», SEELMANN, K., *Le filosofie della pena di Hegel*, op. cit., p. 37. Traducción propia.

25 Véase APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

Hay una contradicción en el delincuente, un conflicto de intereses que le daña a sí mismo, pues habrá anulado (negándolo, pero en parte también conservándolo en el proceso penal) el reconocimiento, iniciando con ello un momento de no-derecho. Kant también apuntaba a esta necesaria reciprocidad que es fundamento de la justicia en la *Metafísica de las costumbres*: «¿qué significa la afirmación: "si tú le robas, te robas a ti mismo"? Significa que quien roba hace insegura la propiedad de todos los demás; por lo tanto, se priva a si mismo (según la ley del talión) de la seguridad de toda posible propiedad».[26]

La interpretación de Seelmann es coherente con el planteamiento de Hegel, pues no piensa al delincuente como un individuo aislado al margen de la ley. No es un fuera de ley, sino que es constitutivo de ella (de su realización). El delito pretende anular lo que de universal hay en el individuo dañado y lo universal de la justicia misma. Pero lo que sucede ulteriormente es que el delincuente ha conseguido que la misma ley se constituya (cobre efectividad y validez) a través de su propia acción singular negadora.[27] La seguridad del derecho sólo nace de la puesta en peligro, pues es el acto cometido en el delito lo que hace necesaria la pena, instaurando ulteriormente el orden jurídico institucional que vele por una libertad efectiva, no meramente formal.[28] El delincuente daña la libre voluntad del otro, pero no puede sino a su vez dañarse también a sí mismo *como persona* (es decir, como sujeto de derechos), puesto que la relación de reconocimiento se basa en la mutua reciprocidad. Al negar al otro se está quitando también a sí mismo el reconocimiento que el otro puede darle. El delito se convierte así tanto en la negación del orden justo, es decir, de la ley, como también en la condición de posibilidad misma de esta justicia, pues efectivamente la justicia es una labor que sólo puede alzarse, hacerse real y actualizarse sobre un previo estado de injusticia, es decir, al vulnerarse un derecho. El resultado es que sólo a través de la institución del derecho se puede vencer ese regreso *ad infinitum* que es la venganza (siendo esta una reacción que no consigue la reconciliación, sino sólo una absurda reproducción de la violencia).

26 KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 168.

27 Esto es debido a que la ley por sí misma no puede actuar; la ley requiere de la acción del delincuente para, de algún modo, activarse y realizarse. He aquí el valor que Hegel reconoce al individuo: «pero la ley no actúa; es el hombre real el que actúa, y el valor de la acción humana sólo depende según aquel principio de la medida en que la ley haya sido acogida en *su convicción*. Si, de acuerdo con esto, las acciones no se deben juzgar según esta ley, es decir, medirse por ella, no se alcanza a advertir qué utilidad puede tener. La ley se rebaja así a una letra *exterior*, de hecho a una palabra vacía, pues sólo por medio de mi convicción *se convierte en una ley* que me obliga y me compromete», HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 183.

28 Sólo a través de la mediación, del tránsito por la negatividad, se instaura la justicia realizada: «el derecho se restaura por la negación de esta negación suya. En este proceso de mediarse, de volver a sí desde su negación, se determina como *efectivamente real* y *válido*, mientras que anteriormente era sólo *en sí* e *inmediato*», ibid., p. 119.

El delito es pues una negación singular, unilateral y asimétrica del derecho en cuanto derecho. Sólo por eso, porque hay que negar la nulidad del delito cometido en tanto que hay una situación de reconocimiento, es preciso el momento del castigo, que anula la acción del delincuente, «devolviéndole» la universalidad (nunca realmente perdida, puesto que el delito es *en sí* nulo) a la ley. En ese proceso se articula realmente el derecho: hasta entonces no había más que una mera formalización, no un estado real de justicia. El derecho sólo se realiza al reestablecerse, con la necesaria mediación del delito. Esto se desarrollará de una manera definitiva en el capítulo sobre la Eticidad en el apartado sobre la Administración de la Justicia. Lo que tenemos entonces es que el fundamento de la ley sólo viene después de todo ese proceso. Como señala Félix Duque: «la ley surge sola y primeramente ahora, al ponerse de relieve el Derecho en su concreción tras ser vulnerado y al restablecerse como tal, efectivamente, mediante el castigo de la transgresión: *es la posibilidad de punición* (que a su vez es consecuencia retroactiva de una transgresión) *lo que engendra la Ley».*[29]

El paso del derecho abstracto a la moralidad, y de ésta a la eticidad, es el reflejo de este desarrollo del Espíritu que va objetivándose y realizándose, por ser los estadios anteriores inmediatos o meramente intuitivos para dar una respuesta satisfactoria a las contradicciones. Ése es el desenvolvimiento dialéctico que nos muestra Hegel, en el cual la abstracción e indefinición de las normas se interiorizan en la subjetividad con el paso a la moralidad, para conseguir tras ese tránsito la objetivación de la libertad en el momento de la eticidad. Por ello, también la justicia realizada en las instituciones debe desprenderse de los remanentes meramente subjetivos de la venganza: «la exigencia de resolver esta contradicción que se presenta en la manera de eliminar la injusticia […] es la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una *justicia no vengativa sino punitiva».*[30]

1.3. Una filosofía de la pena que atraviesa el reconocimiento

¿En qué sentido supone esto una renuncia a las fundamentaciones de la pena tanto de corte correctivo como de corte retributivo? La primera se rechaza en tanto el infractor no es alguien que tenga que corregirse, porque ya ha actuado bajo su racionalidad; y la segunda se rechaza (o al menos, se replantea) en tanto el delincuente no paga por lo que ha hecho, sino que la pena sirve para que no haya más venganza en la administración de la justicia, para frenar la reproducción de las lesiones y que el derecho siga reconociéndose como derecho.

29 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., p. 812.

30 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 135.

A la crítica a estas dos finalidades de la pena subyace una representación *sui generis* del reo, que es considerado como valioso en el despliegue de la libertad al menos en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido radicalmente político, pues su acción se convierte en un caso que permite revisar y refabricar la ley en virtud de las circunstancias; es una situación que permite poner en tela de juicio la legitimidad del orden legal mismo. En su acción moral reside un detonante, el germen subversivo que permite el progreso histórico en materia de derechos. En segundo lugar, en un sentido comunitario: el delincuente debe ser revalorado porque su tránsito por la pena le devuelve a una renovada situación de reconocimiento. Él sí ha demostrado por su recorrido ser un agente moral al negar cualquier autoridad exterior abstracta ateniéndose a las consecuencias en orden de la realización de la justicia.

En suma, lo que tenemos en la concepción hegeliana de la pena es una crítica a aquellas posiciones que tratan de denostar al delincuente, ya sea menospreciando su racionalidad y su libertad, ya sea bajo la consideración de que debe pagar por lo que ha hecho con independencia de la repercusión que tenga, teniendo como corolario que el individuo ha consentido el castigo al infringir la ley. No se trata de eso. Más bien al contrario; como hemos visto el delito ha contribuido al despliegue de la libertad, y sin la superación de ese momento no habríamos salido de ese inocente estadio de naturaleza donde no se materializa la justicia. Seguramente, los argumentos que se derivan de esta teoría de la pena podrían ser muy aptos todavía hoy para volver a pensar qué entendemos por "justicia". En concreto, serían válidos para acudir con herramientas críticas a la comprensión de diversos fenómenos que concurren en el escenario de la opinión pública de los Estados democráticos; muchos de los cuales (como el punitivismo político) se amparan tras discursos cargados de heroísmo.

2. Agencia y culpabilidad: el ejercicio de entender al delincuente como alguien libre

Debemos tener en cuenta que, en las diferentes justificaciones de la pena, el castigo que se convenga como oportuno tendrá que ver con y se justificará en función de la visión que se tenga del reo: si se trata de alguien libre o coaccionado, si se trata de alguien racional o irracional, si está guiado por un impulso natural o no. Hay que tener cuidado y prestar atención en cómo de una determinada teoría del delincuente se pasa a justificar una determinada teoría de la pena.

Tanto en Hegel como en Kant es un presupuesto necesario que el delincuente sea un agente libre para poder juzgarle, de manera que la imputación del delito presupone un momento inexpugnable de arbitrio y de decisión. De lo contrario no se le podría imputar, no se le podría hacer responsable de los hechos. Eso quiere decir que sobre aquello que es como es *por naturaleza*,

espontáneamente, de manera indeliberada, no habría lugar para juicios morales. En este sentido, es representativa la crítica al iusnaturalismo que hace Hegel en Jena, desde el inicio de esta etapa en 1801 con las tesis de habilitación[31], pero también entre 1805 y 1806, en el *Systementwurf*.[32] En esta última, Hegel plantea que la relación de reconocimiento (*Anerkennung*) –y por tanto, una trágica salida de lo natural– es requisito indispensable para fundar la condición.[33] Para que alguien pueda ser juzgado moralmente, debe haber realizado una *acción*, es decir, debe haber llevado a término un evento que no tenga su origen en causas naturales (que son ineludibles y necesarias), sino que tenga su origen en la libertad (en una libertad negadora: que se niega a repetir lo que es por naturaleza para instaurar otro orden). En otras palabras: para considerar ciertos eventos como «acciones», para Hegel es necesaria la concomitancia de la libertad. Es por esta razón que Hegel le concede valor a este momento de negación que supone el delito, porque en él se prefigura la libertad del derecho, que ulteriormente se hará realmente efectiva en la ley. Así, como hemos señalado con anterioridad, la muerte de la naturaleza (a través del sacrificio, el crimen) supone la vida del espíritu (la cultura, el derecho, la libertad).

Cierta libertad es condición de posibilidad de toda imputación; no es imputable aquel que no haya actuado voluntariamente. Un evento que se produzca con violencia pero que no responda a la libertad de una persona, sino a «la naturaleza» de la misma, no podrá ser considerado, pues, un delito al que le corresponda un culpable. Es por ello que Hegel se va a mostrar combativo frente a las teorías que traten de substancializar, naturalizar y reificar al delincuente: niegan su libertad para después poder actuar sobre él de cualquier forma, sin necesidad de recurrir a una justificación, y consiguen de tal manera, al auspicio de una «justicia», perpetuar la violencia que el derecho mismo pretende frenar. Frente a ello, una *persona* no *es* algo determinado, una «cosa» con arreglo a lo cual se justifican sus acciones, su conducta, su comportamiento.[34] Ese substancialismo condenaría al individuo a un destino

31 «Status naturae non est injustus, et eam ob causam ex illo exeundum [El estado de naturaleza no es injusto y por esta causa, es necesario salir de él]», HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke, vol. 5, Schriften und Entwürfe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, p. 227. Traducción propia.

32 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke, vol. 8, Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

33 Véase, ROCCO, V., «El fondo "romano-jurídico" de la historia en la Fenomenología del Espíritu», actas del DHFLL-FIL-Primer Congreso Internacional «El fondo de la Historia: Idealismo, Romanticismo y sus repercusiones»: celebrado del 22 al 24 de noviembre de 2010 en la Universidad Carlos III de Madrid, 2012, 23-30, p. 28.

34 A este respecto señala Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que «persona» tan sólo es una forma despreciativa de dirigirse al individuo: «la conciencia del Derecho, en su valer efectivo mismo, hace más bien la experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa condición de inesencial, y designar a un individuo como *persona* es expresión de desprecio», HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 571.

irremediable. En cambio, para Hegel lo cierto es que una persona no es más que sus *acciones*. Por ello cobra todo el sentido que en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, en el tercer subepígrafe de «La razón observante», Hegel lleve a cabo una crítica contra la fisiognómica y la frenología. Estas dos pseudociencias trataban de acusar a individuos de delincuentes (o, por otro lado, señalar a genios con elevadas dotes artísticas) sólo basándose en atributos físicos, objetivos, detectables. El objeto de estudio de estas dos disciplinas era la apariencia exterior del individuo: el rostro, el ancho de la frente, la forma del cráneo, el timbre de voz, la longitud de la nariz. De todos esos rasgos físicos pretendían predecir comportamientos y condiciones psicológicas anómalas o extraordinarias.

Lamentablemente, estas doctrinas, con pretensión de cientificidad en tanto que empíricas y basadas en la observación (pero evidentemente ideológicamente sesgadas y de un rigor científico muy pobre al establecer esa clase de relaciones), tuvieron todavía una larga proyección y herencia durante todo el siglo XIX, contribuyendo al despliegue de teorías eugenésicas. También tuvieron resonancias, por ejemplo, en las teorías sobre la delincuencia de Cesare Lombroso, fundador en Italia de la Escuela de criminología positivista o Escuela nueva del derecho.[35] Esta teoría, al querer deshacerse de cualquier presupuesto metafísico, negó el libre albedrío del infractor de la ley, buscando entonces las causas de su acción no en un uso libre de las propias facultades, sino en condicionamientos ajenos a la voluntad del delincuente.[36] Esto es precisamente lo que combatía la teoría hegeliana de la pena: negarle al delincuente un uso propio de racionalidad y de libertad en la acción. La teoría positivista en criminología, como tantas otras en su desarrollo científico, reducía lo humano a su parte meramente física, material y observable, con la intención de desprenderse así de toda consideración axiológica, tratando de esa manera de quedarse únicamente con los "hechos", con *lo dado sin más.* La necesidad de extirpar el mal y la delincuencia para poner a salvo a la sociedad les llevó a postular relaciones improcedentes que terminan por negar la capacidad real de agencia del delincuente.

Así Hegel –contra la fisiognomía y la frenología que caían en esa insuficiencia que supone tratar de determinar a partir de la apariencia de una persona si esta es ladrón, asesino, delincuente, o en cambio, quizás un poeta o un genio artístico–, sostiene que son las acciones lo que definen a una persona; no

35 Se denominó así en contraposición con la desde entonces denominada *Escuela clásica* del ya mencionado Cesare Beccaria.

36 La teoría de Lombroso, que niega toda libertad y responsabilidad al delincuente, le roba también toda expectativa de futuro: «en realidad, para los criminales natos adultos no hay muchos remedios: es necesario o bien secuestrarlos para siempre, en los casos de los incorregibles, o suprimirlos, cuando su incorregibilidad los torna demasiado peligrosos», LOMBROSO, C., *Le più recenti scoperte ed applicazioni della psichiatria ed antropologia criminale*, Fratelli Bocca, Torino, 1893, p. 314. Traducción propia.

su rostro. El cráneo (hueso que estudiaba la frenología, fijándose en las protuberancias) no es capaz de cometer asesinatos o escribir poemas:

> el primer presupuesto de semejante ciencia del opinar, a saber, que la *realidad efectiva* del ser humano es su cara, etc. Antes bien, el *ser verdadero* del ser humano es *su acto*; es en éste donde se hace *efectivamente real* la individualidad [...] El acto es algo simplemente determinado, universal, que se ha de comprehender en una abstracción; es asesinato, robo, o es una buena obra, o un acto de valor, etc., y de él puede ser *dicho* lo que él *es*. *Es* esto, y su ser no es sólo un signo, sino la cosa misma.[37]

Así pues, lo que estarían haciendo tanto la frenología y la fisiognomía, como después la teoría positivista de la Escuela Nueva, no es otra cosa que «negarle el carácter de razón al que actúa y maltratarle de esa manera que pretende explicar que su ser no son sus actos, sino su figura y sus rasgos».[38] Presuponen y atribuyen intenciones con independencia de los actos mismos, *naturalizando* la figura del infractor, anulando en ellos la oportunidad de decidir libremente ante cualquier situación. Proyectan una imagen recreada en ellos que les obliga en todo caso a haber cometido tal crimen porque no podía haber sido de otra manera: «la admisión de tal "forzosidad" equivale a considerar al criminal como una "cosa" que recibe estímulos y da mecánicamente la respuesta adecuada, en vez de ver en él una persona, un ser libre».[39] Con la teoría de la pena de Hegel se dejan de lado los factores que sean de otra índole, ya sean atenuantes o agravantes, como bien señala Félix Duque. Así, retrotraer el delito a un sinfín de causas y explicaciones no es suficiente para entenderlo: el derecho debe reconocer en primera instancia, antes de juzgar, que el infractor obró en libertad. Interpretar su acción acudiendo a una necesidad desvirtuaría la puesta en escena de la libertad en la acción particular del delincuente, como si la acción fuese un mero *output*: una respuesta mecánica o automática, ajena a toda intervención humana.

2.1. Un acto moral no puede ser inocente

Hegel afirma en la *Fenomenología del espíritu* que un acto moral no puede ser inocente: «inocente, por eso, no lo es más que la inacción, como el ser de la piedra, ni siquiera el del niño. Conforme al contenido, sin embargo, la *acción* ética tiene en ella el momento del *delito*».[40] El punto de partida de la moralidad no es la inocencia, sino la culpabilidad. Desde una aceptación de la culpabilidad: así es como comienza el primer hecho moral. No es (o, al

37 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 401.

38 Íbid., pp. 401-403.

39 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., p. 813.

40 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 553.

menos, no era durante la modernidad) un punto de partida habitual dentro de las teorías éticas y políticas. Con Hegel se inicia un modo nuevo de entender la agencia moral humana: ser moral no es ser pulcro, santo, silente, pasivo, inmaculado. Actuar conforme a una ética tiene que ver con la situación, con estar inmerso en una circunstancia concreta de la que se forma parte (y tomar parte en ella); se trata de tomar consciencia de las leyes, las costumbres, las lógicas que gobiernan la cotidianeidad. Sin esa previa consciencia, de nada serviría actuar movido por una determinación universal. Esto tiene su relieve también en el propio orden de los *Principios de la filosofía del derecho*, donde el tránsito del derecho abstracto a la moralidad pasa en primera instancia por la reflexión acerca del delito. Esto se hace explícito en un agregado de Hegel: «la inmediatez eliminada en el delito conduce así, por medio de la pena, es decir de la nulidad de esa nulidad, a la afirmación, a la moralidad».[41]

¿Pero qué significa que un acto moral no pueda ser inocente? Esto quiere decir, por un lado, que una acción, en tanto que es perteneciente a un sujeto moral, debe estar guiada por una intención concreta de la que él es responsable; y por otro lado conlleva lo siguiente: que en la realización de nuestro acto *siempre* van a acompañarle repercusiones indeseables o inesperadas, puesto que el curso de acción entra en el mundo colisionando en la interacción con las decisiones, acciones y voliciones de los demás.

¿Cómo entender bajo este marco ético la imagen del delincuente? Como hemos visto para Hegel el delincuente es aquella persona que merece reconocimiento moral porque ha sido culpable y ha transitado por la pena resarciendo así sus delitos. Es ese tránsito por la negatividad, por el pecado, por el delito y por la superación de la lesión que le permite la pena lo que le habilita y le configura como agente moral.

Tanto la racionalidad como la libertad no se dan de manera inmediatas, sino que se conforman a través del fallo, del error, tras un tránsito por la negatividad. Desde un punto de vista epistémico diríamos que «sabemos» algo cuando hemos incurrido anteriormente en el error y nos hemos dado cuenta de ello, adquiriendo ahora un estatus epistémico superior al anterior. «Sabemos» cuando podemos diferenciar entre acierto y error. Vayamos pues, ahora, al punto de vista moral. La libertad para Hegel es algo erigido sólo a través de la ley, pues no hay derechos en abstracto, sino que hay derechos porque están legislados y ejercidos a través de las instituciones.[42] La libertad efectiva se encuentra, entonces, mediada por el delito. Es el delito el que, en un proceso dialéctico, ha constituido la ley; la ley no es

41 HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 136.

42 Esta es una de las claves para entender la crítica de Hegel al iusnaturalismo, a lo que dedicaría un opúsculo completo durante la época de Jena; HEGEL, G. W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.

sino lo que con vistas a articular un estado de derecho señala qué es delito. Pues bien, puesto que la libertad efectiva no está dada de antemano ni es ningún punto de partida inicial, sino que es lo que tiene que realizarse, es hacia lo que se tiende, la *persona* pasa a ser *sujeto moral* mediante su agencia (de la cual es ya siempre culpable, responsable).

En este sentido, pese a las resonancias cristianas que pueda tener su teoría de la pena (el individuo que ha negado la ley se ve en la tesitura de aceptar la penitencia para rearticular la relación de reconocimiento), lo que tenemos en Hegel es una ruptura con la ética anterior que tendía a identificar moralidad y santidad. Con la finalidad de completar este trabajo con las implicaciones de orden social y ético-político que tiene la crítica de Hegel a la noción de moralidad de su tiempo, creo que puede ser interesante ver dos frentes en los que dicha crítica se concentra: el formalismo kantiano y el alma bella.

2.1.1. Formalismo kantiano

Hegel admite que con la filosofía kantiana la moral adquiere por fin el grado de autonomía, lo cual es en sí mismo un avance inapelable. El problema es que, por quedarse en la abstracción de las circunstancias y en la generalización del imperativo categórico, se vuelve vacua, superflua, tautológica e incluso contradictoria.[43] Dado que toda acción se debe justificar *por mor del deber* y no por su contenido, la máxima kantiana cae en la falta de articulación, no consigue adquirir determinaciones concretas. Ese «*por* deber» de la ética formal kantiana, por ser una abstracción carente de contenido, no logra establecer ni orientar relaciones de medios y fines en el mundo. Lo encontramos en el parágrafo 135 de los *Principios de filosofía del derecho*: «pero el deber que debe ser querido sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal,* consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación».[44] Y continúa en el agregado:

> Al plantear la conformidad del deber con la razón representa una perspectiva elevada, pero ahora hay que poner al descubierto su carencia: la falta de toda articulación. En efecto la proposición: "considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal", sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer.[45]

43 Pues como señala en el ya mencionado opúsculo *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural:* «sin embargo, la esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica, consiste en que se abstraiga todo contenido, resultando entonces contradictorio en sí [mismo], buscar una legislación ética, pues, dado que tendría que tener un contenido, según la razón práctica absoluta, su esencia consiste en no tener contenido», ibid., p. 35.

44 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 167.

45 Ibidem.

El formalismo kantiano es el mismo que libera al individuo para que pueda pensar qué es moral con independencia de la religión o del derecho, pero al mismo tiempo lo abstrae de sus circunstancias. En efecto, para Kant la moralidad radica en la intención y no en la acción, y será bueno aquello que se haga *por* deber. Una acción recibirá siempre la misma consideración independientemente de que sus efectos sean diversos o incluso contrarios (así será, inevitablemente, en función de las circunstancias). Para Hegel, que una acción moral buena es aquella que se realiza por el deber es algo verdadero pero incompleto: es una formulación general, vacía, trivial, que no llega a significar nada porque aún no se ha llenado de contenido.

Así, la conciencia moral queda atrapada en la inmediatez de su convicción, sin lograr determinar su acción hacia una finalidad concreta. La convicción –como se señala en el agregado al §140 de *Principios de filosofía del derecho*– es necesaria (aunque no suficiente) para toda acción moral que pretende considerarse buena. Si yo hiciera algo, en cambio, por costumbre, inercialmente o por autoridad, entonces no estaría reclamándome la autoría consciente de mis acciones o no me estaría reconociendo en los hechos. El problema de esta convicción, que también encontraremos en la vanidad del alma bella y en la infatuación de los corazones, es que se pretende universal, cuando en realidad es sólo un punto de vista particular.

Lo que pretendía proporcionar Kant era una ley moral universal, válida para cualquier ocasión y para cualquier agente. Esto es precisamente lo que la hace formal, es decir, vacía, carente de contenido, y por ello mismo, es en sí misma impracticable. Para Hegel, con la modernidad (esto es, con Descartes) se inicia la esfera de la moralidad, en la que la subjetividad cobra consciencia y se determina autónomamente.[46] Es uno el que somete a juicio las normas bajo el criterio de su propia razón, rompiendo con la relación inmediata que había en anteriores épocas históricas (en las cuales el individuo –pensemos en Sócrates, o mejor aún, Antígona– es sacrificado, se disuelve en las leyes de su ciudad).[47] Ahí, el choque trágico entre las leyes divinas –es decir, aquellas que

46 «Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares, abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio para situarse del otro lado. Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante ¡Tierra! Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores», HEGEL, G. W. F., *Lecciones de la historia de la filosofía*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 252.

47 Para una correcta interpretación de qué significa *vida ética* en los distintos tramos de la obra de Hegel, habrá que prestar especial atención al sentido que para él tiene Grecia. Allen Wood señala que no será hasta la época de Heidelberg y en concreto en la *Enciclopedia de las ciencias gilosóficas* cuando Hegel abandone una perspectiva cargada de grecomanía que ensalza la

son inmemoriales, las del hogar, leyes no escritas, de las costumbres, de lo «femenino» y de la interioridad; son aquellas a las que cada uno accede por su propia naturaleza– y las leyes de la ciudad –que son convencionales, finitas, constituidas, externas–, es, aún en este primer estadio del Espíritu, irreconciliable. El ejemplo realmente paradigmático es Orestes, al cual Hegel dedica varios escritos desde su época de Jena.[48]

En el mito, Orestes fue condenado a morir por el pueblo ateniense por una terrible infracción que llevó a cabo vengando la muerte de su padre. Finalmente, es salvado por Palas Atenea. Esto para Hegel es lo que desde el *Naturrechtsaufzatz* simboliza la tragedia de la vida ética: el derecho constituido (el espíritu) se alza sobre «el destino» (la naturaleza). En dicha tragedia, el derecho constituido no será un mero perdón que otorga la gracia divina para reintegrar al individuo –como consideraba Schelling–, sino que lo importante de esta escena es que (aunque desde la exterioridad que implica la intervención de la diosa) se consigue finalmente romper con un destino irrevocable que se iba a cobrar lo que naturalmente le corresponde.

Pues bien, con Kant estamos en una concepción diferente de la moralidad, en la que la exterioridad (ya nos refiramos a la naturaleza, al contexto, a los dioses, o incluso a las inclinaciones particulares) no tiene valor, y toda autoridad moral sienta sus bases sólo en la actividad crítica interior y subjetiva. No obstante, para Hegel no es suficiente con el retiro a la interioridad del sujeto que enjuicia, sino que la ley moral debe finalmente exteriorizarse, concretizarse y cobrar realidad en un mundo con una pluralidad de sujetos con diferentes voliciones y convicciones últimas, articulando y reconociendo la mediación entre el individuo y la realidad social en la que se forma. La vida ética (*Sittlichkeit*) supone la superación del derecho abstracto y de la moralidad kantiana, de suerte que la agencia moral sólo cobra sentido inserta en su matriz histórica y social.

---

identificación entre el individuo y la pólis. En cambio, a partir de entonces encontraremos un viraje en el sentido de la *Sittlichkeit*: «"Ethical life", moreover, no longer refers paradigmatically to a lost Greek ideal, but instead means a *modern* ethical life, characterized by the uniquely modern institution of "civil society" and into which are integrated positively the correspondingly modern spheres of abstract right and morality. It was this structure around which Hegel built his definitive ethical theory in *The Philosophy of Right* [Además, "vida ética" ya no se refiere paradigmáticamente a un ideal griego perdido, sino que en su lugar se refiere una vida ética *moderna*, caracterizada por la única institución moderna de la "sociedad civil" y en la que se integran positivamente las esferas correspondientemente modernas del derecho abstracto y la moralidad. Fue esta estructura alrededor de la cual Hegel construyó su definitiva teoría ética en *La Filosofía del Derecho*]», WOOD, A., «Hegel's Ethics», en: BEISER, F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 216. Para un acercamiento completo a la cuestión de la grecomanía en Hegel, véase TAMINIAUX, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967.

48 Véase ROCCO, V., «Figuras del Gran Hombre en el Hegel de Jena», *Ápeiron: estudios de filosofía 1*, 2014, pp. 297-326.

En suma, además de por ser vacuo e incapaz de determinarse, el formalismo kantiano es insuficiente para Hegel porque bajo él la subjetividad cae en la ilusión de alcanzar la universalidad, atrapada así en la idea de una identidad formal que técnicamente debería ser compartida con todo el mundo. Lo cierto para Hegel es que la moral individual consiste sólo en un punto de vista particular, nunca universal. La pregunta que hay de fondo en la crítica de Hegel es cómo se podría entonces articular una acción *real* si partimos sólo de planteamientos *formales*, posibles, arquetípicos, inalcanzables, prescindiendo de toda atención al verdadero orden de cosas. Kant habría olvidado que a toda decisión le concurren determinaciones particulares, contextuales, sociales, históricas. Una síntesis bastante completa de la crítica hegeliana al formalismo es la que aporta Robert B. Pippin en *Hegel's Practical Philosophy*:

> Hegel ha abandonado la esperanza de que haya una sola regla formal en sí misma de la racionalidad práctica, definitiva simplemente *a priori* por tal autodeterminación e inherentemente motivadora, una regla que nos diga cómo determinar nuestras acciones para ser "uno entre muchos", y autodeterminantes y autónomos, no vinculados a nuestras inclinaciones naturales y particulares. De este modo, abandona la versión kantiana del intento por mostrar cómo uno puede llegar a experimentar la propia libertad de actuar concreta e individual "como cualquier otro agente racional", definido así formalmente, y tampoco dispone de una noción legal de lo común del reconocimiento (cada uno reconociendo a todos como igualmente vinculados por la misma ley moral).[49]

2.1.2. Alma bella

No obstante lo anterior, el rechazo de Hegel a la ética formalista kantiana no redunda en una aceptación sin reservas de la perspectiva del primer romanticismo, que conformaba el caldo de cultivo de la Jena de finales de siglo XVIII y comienzos de siglo XIX (cuyos exponentes serían Herder, Novalis, Schlegel y Schelling). Al fin y al cabo, la exaltación del principio de la naturaleza por los autores mencionados llega a ser incompatible con la idea de Hegel de que el espíritu se debe alzar sobre ella –recordemos, para obtener el dominio de su destino. La crítica del alma bella se dirige hacia aquella convicción

49 «Hegel has given up the hope that there is a single formal rule of practical rationality in itself simply definitive *a priori* of such self-determination and inherently motivating, a rule which tells us how to determine our actions so as to be "one among many", and self-determining and autonomous, not bound to our natural and particularizing dependencies. He thus gives up the Kantian version of the attempt to show how one could come to experience one's own concrete, individual freedom in acting "as any rational agent at all", defined so formally, and so does not have available a legal notion of mutuality of recognition (recognizing each other as all equally bound by the same moral law)», PIPPIN, R., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 195-196. Traducción propia.

estético-moral que, por sus propios ideales, se mantiene en la inocencia, en la pulcritud, en una proclama constante de su bondad. La inacción le guarda de errar. Es una figura que mantiene una identidad inmediata consigo misma, y eso la hace también incapaz de transformar su mundo. En esta crítica vemos que en Hegel se produce una disyunción entre los términos de bondad y santidad, puesto que quien permanece en su torre de marfil, ajeno a la mundanidad, sin interés por tomar partido en problemas terrenales, no está actuando bien (porque, de hecho, no está actuando; así se mantiene puro). Esta crítica a la pasividad la podemos apreciar en la consumación final de la figura fenomenológica del alma bella, que ha sido la última de las configuraciones históricas del Espíritu:

> El alma bella, carente de realidad efectiva, cogida en la contradicción entre su sí-mismo puro y la necesidad que éste tiene de despojarse y exteriorizarse en el ser y mudarse en realidad efectiva, cogida en la inmediatez de esta oposición retenida –una inmediatez que sólo es el término medio y la reconciliación de la oposición ascendida hasta su abstracción pura, y que es puro ser o la nada vacía–, el alma bella, pues, en cuanto conciencia de esta contradicción que hay en su inmediatez no reconciliada, queda sacudida hasta la locura y se deshace en una nostálgica tuberculosis.[50]

Para Hegel, la conciencia del deber deriva o en acciones egoístas (la conciencia vil) o en la ausencia general de la acción (el alma bella). El deber, de no ir acompañado de acciones, no significa nada. Esta figura del espíritu, el alma bella, se mantiene inmaculada a pesar de su conciencia del deber (es decir, la conciencia de una ley que no requiere de mandatos exteriores: ni de la santidad de la religión, ni de la majestad de la legislación –Kant dixit; logrando valerse por sí misma frente al yugo de la heteronomía). Su moralidad no sirve de nada, no se exterioriza en las acciones, porque de hacerlo perdería el control sobre ellas en el curso del mundo, y su buena intención se transformaría y se perdería en fines que no puede controlar. Precisamente por juzgarlo todo, se vuelve incapaz de hacer nada. La figura fue ya utilizada por Schiller[51] y servirá a varios autores para rechazar la excesiva abstracción normativa de la Ilustración. Hegel durante todo el capítulo VI habrá hecho un recorrido de las formas históricas de moralidad, y en este pasaje de la *Fenomenología* dirige la crítica a Novalis (que había muerto de tuberculosis).

50 HEGEL, G. W. F., *Fenmoenología del espíritu*, op. cit., p. 769.

51 Schiller en *Über Anmut und Würde* usó el concepto de alma bella en un intento de armonizar los polos en la escisión kantiana entre placer y deber, entre sensibilidad y razón, entre lo moral y lo natural, proponiendo la identificación de belleza y libertad (siendo la primera la apariencia de la segunda). Véase, RÜHLE, V., «El paso sobre el límite Kantiano: Schiller y Hölderlin», *Philosophical Readings* (9)2, 2017, pp. 121-125.

Pero el alma bella se desgarra y muere en una tuberculosis tildada de «nostálgica». ¿Por qué? Hegel habla de la desfachatez encubierta en el entusiasmo y la ironía romántica: el alma bella añora un mundo con el que nunca se reúne, persigue de manera ansiosa lo inalcanzable, pero manteniéndose en un libre juego interior, imaginativo, donde se plantean –de manera estéril– numerosas posibilidades. Veámoslo en palabras de Daniel Innerarity:

> Es alma bella, convicción ebria de sí misma, vanidad moral que se sabe y se quiere vana, divina genialidad y virtuosismo que no se toma nada a pecho y que resulta mortal en último término. Junto con la enfermiza belleza del alma, la vanidad y la nostalgia son las formas en las que se manifiesta la negatividad fatal de la ironía, dando lugar a esas "naturalezas sin contenido, añorantes" […] Así pues, el alma bella fichteana o schlegeliana conserva la nostalgia de la objetividad y, a pesar de ello, permanece recluida en su interioridad, se abisma en la indiferencia, muere de languidez, de irrealidad y de tristeza, encerrada en su pureza vacía. Junto con el mundo y la moralidad, se hunde la persona misma: desaparece en la inmensidad oceánica de su propia libertad.[52]

En suma, frente a la moral formalista kantiana y frente a la inactividad virtuosa del alma bella, el punto de vista hegeliano atiende a la condición social e histórica de la que depende la emergencia de toda subjetividad. La conciencia moral y la libertad negadora responden siempre a la lógica de una realidad social. Sólo una moral activa, práctica, que no se quede encerrada en su interioridad, sino que reconozca que se articula en un contexto determinado y asuma su inexcusable condición culpable, podrá iniciar la acción que tienda hacia una libertad efectiva. En cambio, el alma bella, al igual que la inocencia natural, no puede ser enjuiciada porque es incapaz de actuar, y sin acción, no hay moral posible. Sólo la acción puede ser objeto del enjuiciamiento moral.

52 INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 196.

Bibliografía

APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

COOPER, D. E., «La teoría hegeliana del castigo», en: PELCZYNSKI, Z (Ed.), *Hegel y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2019, pp. 233-258.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.

FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2009.

FŒSSEL, M., «Penser la peine: Contrainte et crime dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel». *Revue de métaphysique et de morale*, 40(4), 2003, pp. 529-542. doi: 10.3917/rmm.034.0529

HEGEL, G. W. F., *Principios de Filosofía del Derecho,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

——, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

——, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.

——, *Lecciones de la historia de la filosofía*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

——, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1957ff.

——, *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.

KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008.

KLUG, U., *Problemas de la filosofía y de la pragmática del derecho*, Laia, Barcelona, 1992.

LOMBROSO, C., *Le più recenti scoperte ed applicazioni della psichiatria ed antropologia criminale*, Fratelli Bocca, Torino, 1893.

MONTAIGNE, M., *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007.

PADIAL, J. J., «Venganza, realización de la libertad y guerra privada», *Thémata* 48, 2013, pp. 85-93. doi: 10.12795/themata.2013.i48.07

PECES-BARBA, G., FERNANDEZ, E., DE ASIS, R., ANSUATEGUI, F., y FERNÁNDEZ, C. *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II, vol. 2, Dykinson, Madrid, 1998.

PIPPIN, R., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

ROCCO, V., «Figuras del Gran Hombre en el Hegel de Jena», *Ápeiron: estudios de filosofía 1*, 2014, pp. 297-326.

——, El fondo "romano-jurídico" de la historia en la Fenomenología del Espíritu, actas del DHFLL-FIL-Primer Congreso Internacional «El fondo de la Historia: Idealismo, Romanticismo y sus repercusiones»: celebrado del 22 al 24 de noviembre de 2010 en la Universidad Carlos III de Madrid, 2012, pp. 23-30.

RÜHLE, V., «El paso sobre el límite Kantiano: Schiller y Hölderlin», *Philosophical Readings* (9) 2, 2017, pp. 121-125.

SEELMANN, K., *Le filosofie della pena di Hegel*, Guerini scientifica, Italia, 2002.

TAMINIAUX, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967.

WOOD, A., Hegel's Ethics, en: BEISER, F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

artículos

A produção da plebe (*Pöbel*): uma interpretação

The Production of Rabble (*Pöbel*): An Interpretation

MARCUS VINICIUS DA CONCEIÇÃO FELIZARDO
Universidade de São Paulo
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.003

Recibido: 13/5/2021
Aceptado: 8/7/2021

Resumo. Texto não publicado do começo do período de Hegel em Iena, *A Constituição da Alemanha* (1799-1802), analisou o longo processo de degradação que o Império Alemão sofreu na virada para o século XIX e o relacionou ao aparecimento de um «espírito burguês» (*Bürgergeist*), isto é, de uma esfera autônoma de interesses que se constituiu fundamentalmente sob o signo do comércio. Tentaremos primeiramente encontrar alguns fios de continuidade entre esses elementos e o conceito de sociedade civil na *Filosofia do Direito* (1820) para, em seguida, entrarmos na nossa questão fundamental, o «problema que atormenta a sociedades modernas»: a produção social da pobreza e de uma franja social inorgânica que atua, inclusive, contra o Estado, a plebe (*Pöbel)*, tentando compreendê-la como uma contradição imanente da sociedade civil, como Hegel tenta solucioná-la e as implicações históricas destas soluções.

Palavras-chave: Hegel, plebe, modernidade

Abstract. Unpublished text from the beginning of the Hegel period in Jena, The German Constitution (1799-1802) analyzed the long process of degradation that the German Empire suffered at the turn of the 19th century and related it to the appearance of a «bourgeois spirit» (*Bürgergeist*), that is, from an autonomous sphere of interests that was constituted fundamentally under the sign of commerce. We will first try to find some threads of continuity between these elements and the concept of «civil society» in the *Philosophy of Right* (1820), and then we will enter our fundamental question, the «problem that plagues modern societies»: the social production of poverty and of an inorganic social fringe that acts, even, against the State, the Rabble (*Pöbel*), trying to understand it as an immanent contradiction of civil society, how Hegel tries to solve it and the historical implications of these solutions.

Keywords: Hegel, rabble, modernity

Vou fazer cinquenta anos e passei trinta nesses tempos difíceis em que o medo e a esperança se alternam, e esperava que o medo e a esperança já tivessem terminado. Agora, vejo que eles persistem e que, mesmo nas horas mais sombrias, se tornam cada vez piores.
(Hegel, Carta a Creuzer, 30/10/1819)[1]

1. «A Alemanha não é mais um Estado»

Séculos atrás um certo filósofo, integrante daquela obra coletiva que veio a ser conhecida como «idealismo alemão», presenciou um acontecimento que deu início a um novo momento histórico e, como um terremoto, pôs fim ao *ancièn regime*. À época, alguns diziam que aquela hecatombe histórica teria sido, de alguma forma, induzida pela filosofia.[2] Ora, se ao longo de décadas aqueles filósofos considerados abstrusos e deslocados, que bradavam a torto e a direito exigindo puras abstrações como *liberté*, *egalité* e *fraternité* finalmente tiveram voz –no som dos canhões que ressoavam por Paris e aos poucos se espalharam pela Europa–, como filosofar após este acontecimento sem tentar a todo custo induzir algo parecido do outro lado do Reno? Se, como dizia Hegel, a filosofia é, de fato, «filha do seu tempo», então, era inevitável que a Alemanha se tornasse uma questão filosófica.

Mesmo que todo ano Hegel e seus colegas comemorassem a data da queda da Bastilha, podemos dizer que o marco revolucionário mais relevante para o percurso de nosso autor tenha sido a posterior invasão das tropas napoleônicas responsáveis por acelerar a marcha do progresso (que, à época, atendia pelo nome de «modernização») em direção à Alemanha. Porém, aos poucos as consequências das guerras napoleônicas em solo alemão se fizeram sentir:

1 HEGEL, G. W. F., *Correspondance, II*, Gallimard, Paris, 1963, p. 195.

2 «Já foi dito que a Revolução Francesa saiu da filosofia e não sem razão chamou-se a filosofia de sabedoria do mundo [*Weltweisheit*], pois ela é apenas a verdade em-si e para-si, enquanto pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que se torna uma entidade [*Wesenheit*] no mundo real. Não cabe, portanto, contradizer a afirmação segundo a qual a Revolução teria recebido da filosofia sua primeira sugestão [*Anregung*]. Mas esta filosofia não é de início senão pensamento abstrato, ao invés de ser concepção concreta da verdade absoluta, o que constitui uma grande diferença. Esse pensar tem a ver com a realidade, tornando-se uma potência contra o existente, além do que esse poder é a Revolução em geral», HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1988, p. 924.

derrotas militares, perda de territórios e, sobretudo, a constatação de que o Império era incapaz de levar a cabo qualquer tipo de defesa integrada e consistente. A articulação desses problemas levou Hegel, em um escrito do início do período de Iena, *A Constituição da Alemanha* (*Die Verfassung Deutschlands*), a uma afirmação peremptória e um tanto quanto brutalista: «a Alemanha não é mais um Estado».[3] À época, a organização militar do Império era absolutamente caótica, resultando em vulnerabilidade tanto interna como externa, isto é, ele era incapaz de fazer com que seus próprios integrantes respeitassem as leis e também incapaz de se defender minimamente em tempos de guerra.[4] Esta vulnerabilidade escancarou também as falhas no direito alemão, guiado por uma lógica pessoal e privatista, em que o direito apenas «narra simplesmente a realidade, porque a possessão [*Besitz*] é anterior à lei», e o «direito privado e os direitos políticos são uma possessão legal, uma propriedade [*Eigentum*]».[5] Assim, ele constata a absoluta incapacidade de uma aglutinação política capaz de conduzir o dilacerado Estado alemão em direção à consolidação como um Estado efetivamente modeno, o que ao menos normativamente faria sentido, apesar da prática dizer o contrário.[6]

Esse desenraizamento normativo pode ser lido, na verdade, como sequela de uma suposta marca característica dos alemães, a saber, sua «pulsão pela liberdade [*Trieb zu Freiheit*]».[7] Esta idiossincrasia alemã impediu a subordinação a um estado comunitário, enquanto «todos os outros povos da Europa se

3 HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, en: *Werke*, Suhkramp, Frankfurt am Main, 1986, tomo I, p. 461; *La Constitution de l'Allemagne*, en: *Écrits Politiques*. Trad. de Michel Jacob Champ Libre, Paris, 1977, p. 33.

4 «A saúde de um estado geralmente se manifesta menos na tranquilidade da paz do que nos movimentos de guerra [*Krieg*] [...] Na guerra [...] aparece a força do vínculo que une cada um à totalidade». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 462; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 34.

5 Ibid., pp. 454-455; Écrits Politiques, op. cit.,p. 30. Tanto é assim que Hegel renomeia o império alemão de «anarquia legal» [*rechtliche Anarchie*] (Ibid., p. 470; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 42). E segundo ele até Voltaire teria apelado a essa alcunha: «Voltaire também abertamente chamou sua constituição de anarquia [*Anarchie*]; essa é a melhor designação para a Alemanha quando considerada um estado; mas agora nem essa designação é válida, porque já não se pode mais considerá-la como tal», ibid., p. 452.

6 «É dito que 'a Alemanha é um Império', 'um corpo político' [*Staatskörper*], que ela 'permanece sob uma cabeça imperial comum [*gemeinschaftlichen Reichsoberhaupt*] dentro de uma unidade imperial' [*Reichsverband*]. Como títulos legais, essas expressões não podem ser subestimadas; mas, uma reflexão que trate de conceitos nada tem a ver com esses títulos [...] O professor de direito constitucional, que não pode mais chamar a Alemanha de Estado, pois então teria que reconhecer algumas consequências que se seguem do conceito de um Estado, mas que não pode admiti-los, porque a Alemanha, apesar de tudo, não pode ser considerada como um não-Estado, se apoia na consideração do título 'Império' como um conceito». Ibid., pp. 470-471; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 43. Sobre isto, Otto Pöggeler afirma que «o antigo Império é, pura e simplesmente, um mero 'Estado no pensamento', isto significa que a constituição, as leis e os direitos não possuem mais nenhum valor real». PÖGGELER, O., *Études hégéliennes*, Vrin, Paris, 1985, p. 96.

7 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 465; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 37.

submeteram ao governo de um estado comum»,[8] ou seja, haveria uma espécie de indivisibilidade irredutível que geraria um caráter fragmentário e disperso em pequenos estados. Hegel destaca o caráter obsoleto dessa suposta pulsão pois ela se referiria, na verdade, a vidas passadas, momentos em que o indivíduo «pertencia à totalidade através dos costumes, da religião, de uma vida espiritual invisível e alguns poucos grandes interesses».[9] O elemento de obsolescência aparece quando se constata que agora, no entanto, a manutenção da comunidade não pode mais ser assegurada da mesma maneira, pois a ascensão das cidades, o comércio e a expansão dos estados constituíram uma novo tipo de *temporalidade social* a qual a Alemanha, entretanto, não consegue ainda adentrar, pois «no curso do tempo, mudanças nos costumes, religião e particularmente na riqueza relativa entre as classes causaram uma cisão na coesão interna que existia através do caráter e dos interesses gerais»[10], cisão causada pela emergência de um novo ator social, uma classe mercantil atada a um «sentido burguês [*bürgerliche Sinn*]» que começa a «se tornar um poder [*Macht*]»,[11] não apenas material, mas interior.

> Ao longo do tempo, emergiram grandes massas de estados [*große Massen von Staaten*] e o domínio do comércio [*Herrschaft des Handels*] e da riqueza comercial [*Gewerbereichtums*]; assim, enquanto a natureza indomável [*Unbändigkeit*] do caráter alemão [*deutsche Charakter*] não podia promover diretamente a formação de Estados independentes, a força livre da velha nobreza não resistia ao surgimento das novas massas e, acima de tudo, o espírito burguês [*Bürgergeist*], que ganhava importância e significado político, precisava de um tipo de legitimação interna e externa. O caráter alemão precipitou-se então na direção da parte mais interna do homem, na religião e na consciência, estabelecendo-se isoladamente, de modo que a separação, no exterior, sob a forma dos Estados, prevaleceu como conseqüência desse processo.[12]

8 Ídem.; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 38 y ss.

9 Ídem. Esta perda de coesão social baseada nos costumes se relaciona também com a consolidação do cristianismo enquanto religião positiva: «O jovem Hegel vê o cristianismo exatamente como a religião do 'homem privado', do burguês, a religião da perda da liberdade humana, a religião do despotismo e da escravidão milenares [...] A religião positiva do cristianismo constitui um esteio do despotismo e da opressão, ao passo que as religiões antigas não positivas foram as religiões da liberdade e da dignidade humanas»; e, «O cristianismo evolui em todas as áreas para uma Igreja positiva e transforma a moral privada original de seu fundador naquela hipocrisia dogmática que, segundo a concepção do jovem Hegel, constitui a religião necessária e adequada a uma sociedade baseada em interesses privados, a sociedade do burguês». LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018, p. 76 y 138.

10 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 524; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 96.

11 Ibid., pp. 516-517; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 89.

12 Ibid., p. 517; *Écrits Politiques*, op. cit., pp. 89-90.

Ao longo do texto fica claro como, para Hegel, este processo deveria ter como consequência o desenvolvimento de um *Staatsmacht*[13] unificado, «um vínculo mais geral e positivo»,[14] espelhado nos seus vizinhos, mas isto não foi possível pois «quando a Alemanha, devido ao progresso da civilização [*Bildung*] e da indústria [*Industrie*], foi levada à encruzilhada [*Scheideweg*] para decidir obedecer a um universal ou romper totalmente o laço, o caráter alemão primitivo [*ursprüngliche deutsche Charakter*] a levou a permanecer firme quanto à autonomia da vontade dos indivíduos e resistindo à submissão sob um universal; a vitória deste caráter determinou o destino da Alemanha de acordo com sua natureza ancestral [*alten Natur*]»,[15] ou seja, de certo modo ela era «indiferente às exigências do tempo presente, tornando-a incapaz de conter os efeitos desagregadores causados pela emergência da burguesia».[16] Desse modo, o cenário alemão, mesmo com o encantamento hegeliano pela Revolução na França, irrompe de modo distinto, pois lá a crise levou à queda do absolutismo e dos privilégios da aristocracia, enquanto que em solo alemão a reinvidicação é muito mais por uma metamorfose nas fundações do Estado para que ele seja capaz de conter a desintegração precoce de uma sociedade que ainda não completou sua formação mas já se encontra cindida em suas particularidades e cujas fraturas só tendem a aumentar com o desenvolvimento comercial.[17]

13 Ibid., p. 466: «O *Staatsmacht* consistiu, entre os povos europeus, em um poder universal [*allgemeine Gewalt*] em que todo indíviduo [*Art*] tinha direito a uma participação livre e pessoal. Os alemães não quiseram transformar essa participação pessoal, livre e voluntária em uma participação livre, mas involuntária, que consiste na generalidade da força das leis; eles fundaram totalmente a sua situação atrasada com base naquele estatuto social que não é contrário às leis [*nicht gesetzwidrigen*], mas constitui uma arbitrariedade sem leis [*gesetzlosen Willkür*]».

14 Ibid., p. 517; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 89.

15 Ídem..

16 CRISSIUMA, R., *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1803)*, Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 2010, p. 157. Esses «efeitos desagregadores» são consequência de um longo processo e cuja crítica hegeliana, como atesta Lukács, remonta até sua "fase teológica" em que «a desintegração das repúblicas citadinas representou a decadência da sociedade da liberdade e da grandeza humanas, a transformação do *citoyen* republicano heroico da pólis em mero 'homem privado' egoísta da sociedade moderna, no *bourgeois*». LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, op. cit., p. 76.

17 Hegel pretende que a Alemanha funde um Estado nacional unificado e moderno, capaz de «atualizar» a «liberdade da constituição feudal» descrita n'*A Constituição da Alemanha*, o que se constitui, para Paulo Arantes, como um paradoxo: «Para variar, Hegel não parece desejar os meios adequados aos seus fins. Interessa-lhe de fato temperar a potência do Estado moderno em proveito daquela 'liberdade da constituição feudal' que até então fora apanágio da Alemanha [...] Não obstante, a consciência que Hegel tem do 'atraso' não é a de um tradicionalista empenhado em restaurar o poder dos pequenos estados patrimoniais, mas a de um reformador cuja veemente invocação de um Estado centralizador se faz acompanhar, não sem algum paradoxo, da rejeição dos seus principais efeitos [...] Em linhas gerais esse sistema de ambivalência que organiza o raciocínio político de Hegel pode ser apresentado da seguinte maneira: embora indispensável, sobretudo à tarefa de unificação nacional, o poder do Estado, reabilitado pelos teóricos do absolutismo e posto na ordem do dia pela Revolução Francesa,

Ora, é exatamente isso que Hegel encontra posteriormente ao escrever a *Filosofia do Direito* (1820).[18] No arco que vai dos primeiros escritos de Iena, onde se situa o manuscrito d'*A Constituição da Alemanha,* que para nós aqui foi apenas um prolegômeno, até a obra berlinense, há a peculiaridade das transformações da Alemanha que, se ainda demoraria a se unificar, já havia entrado, de fato, no concerto das nações europeias, com sua industrialização em plena marcha e seus extratos sociais muito bem definidos –diferentemente do modelo proto-feudal em estado de completa anomia e do futuro catastrófico que se anunciavam na virada do século. No entanto, à parte essas diferenças de contexto histórico, há uma semelhança de «diagnóstico» e que encontraremos a seguir na análise que faremos do conceito de sociedade civil na *Filosofia do Direito*, e que consiste na problemática consolidação da sociedade civil, que antes aparecia sob o véu do «espírito burguês» (*Bürgergeist),* como ator social dominante e sua capacidade de gerar riqueza ao mesmo tempo em que produz um extrato populacional sem direito de ser reconhecido. Desse modo, a constituição dessa *fratura social* decorrente do desenvolvimento completamente desimpedido da sociedade civil será nossa problemática; porém, antes devemos apresentar uma rápida leitura do conceito mesmo de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) tomando alguns fios que já começamos a desdobrar no texto de juventude que acabamos de analisar, para em seguida nos determos na emergência, no bojo das contradições da sociedade civil, da plebe.

2. A invenção do social

Seguindo esta pista, sabemos como o desenvolvimento do modo de produção capitalista levou, a partir do século XVIII, a profundas mudanças na organização das sociedades modernas; uma delas foi, sem dúvida, o aparecimento, ao lado do Estado enquanto esfera política por excelência, de uma esfera pública de livre jogo de interesses privados relativamente independente do campo político, a qual Hegel foi um dos primeiros a conceituar rigorosamente, na *Filosofia do Direito,* sob o conceito de sociedade civil, e que marca o descentramento do

deve ser reduzido ao mínimo; mais uma razão para se repudiar o "pedantismo" dos que preconizam o enquadramento da sociedade civil pelo Estado e condenar, em conseqüência, o centralismo autoritário da política jacobina, reconhecidos não obstante os efeitos libertários da Revolução. De que modo então quebrar a resistência dos grandes – pré-condição da unidade política nacional estipulada pelo próprio Hegel –senão submetendo-os, pelo nivelamento administrativo, a um aparelho de Estado centralizado?». ARANTES, P., *Ressentimento da Dialética*, Paz e Terra, São Paulo, 1996, p. 332.

18 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Todas as traduções foram cotejadas com o original, sendo de nossa inteira responsabilidade e, sobretudo no que tange a Introdução e as seções Sociedade Civil e Estado, nos baseamos nas traduções de Marcos Lutz Müller, cujas referências completas se encontram ao fim do texto.

centro de gravidade da vida em comunidade em direção à essa nova esfera de interesses privados, ou seja naquilo que não é explicitamente político na sociedade e que é fruto da distinção cada vez mais acentuada entre *bourgeois* e *citoyen*.[19]

Para o estudo da sociedade civil, e aqui seguimos a descrição de Jean-François Kervégan,[20] devemos ter em vista que a maneira como este conceito se apresenta na *Filosofia do Direito* é fruto de diversos remanejamentos, que remontam ao período de Hegel no ginásio em Nuremberg; para exemplificar, até a obra supracitada, a «sociedade», em seu sentido político, que não será o nosso, era vista por Hegel como «o estado no qual o direito tem sua efetividade».[21] Já na própria *Filosofia do Direito* isto muda, e aparece o conceito de «sociedade civil», no interior da *Sittlichkeit*, como «um lugar crítico, uma fonte de tensões»[22] apartadas do campo político e advindas de sua condição de «esfera de mediação»[23] à figura estatal que a sucede. Neste contexto, Hegel procura uma espécie de irredutibilidade da esfera de interação entre os cidadãos, ensejando uma espécie de *emergência do social* em contraposição à universalidade do político personificada na figura do Estado, transformando a concepção de sociedade civil como um espaço de produção e trocas apartadas desse vínculo à universalidade. No entanto, perceberemos como a sociedade civil pressupõe o Estado, o particular pressupõe o universal, o social pressupõe o político, no sentido de que é necessário um Estado ético-constitucional-racional e todo seu aparato jurídico-político para que a sociedade civil se desenvolva, de fato, de forma livre, do contrário, tudo aquilo que vem no bojo da emergência dos elementos próprios a ela, como o sistema de carecimentos e o «espírito burguês», fatalmente desestabilizará o livre jogo entre o político e o social –tudo se passa como se Hegel dissesse que, abandonada à sua própria sorte, a sociedade civil destrói a si mesma e tudo que

19 «Enquanto cidadãos desse Estado [*als Bürger dieses Staates*], os indivíduos são *pessoas privadas* (*Privatpersonen*), que têm por fim o seu interesse próprio». HEGEL, G.W.F., *Werke*, op. cit., tomo 7, §187, p. 343. Comentando esta passagem, Marcos Müller comenta que: «A expressão '*als Bürger dieses Staates*' tem para os nossos ouvidos modernos uma ressonância histórica híbrida, pois o Estado a que pertencem estes cidadãos [*Bürger*] é o 'Estado externo', o 'Estado do entendimento', que designa para Hegel a moderna sociedade civil, constituída como a esfera da atividade econômica e social do indivíduo burguês, emancipado dos vínculos estamentais e corporativos da antiga estamental, esta última figura da fase tardia da sociedade civil clássica. Com esta expressão Hegel delineia o campo semântico em que a sua novíssima terminologia se constitui no interior das transformações revolucionárias recentes da sociedade europeia». HEGEL, G. W. F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Segunda Seção: a Sociedade Civil*. Trad. De Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 2000, p. 94, nota 6.

20 Estamos nos referindo ao cap. VI, «L'ethicité perdue dans ses extremes», en: KERVÉGAN, J.-F.; *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit Objectif*, Vrin, Paris, 2007, pp, 213-236.

21 Ibid., p. 213.

22 Ibid., p. 214.

23 Ídem.

a circunda,[24] e veremos em que medida isto realmente ocorre. Nesse contexto, não é sem razão que na apresentação das três determinações que constituem a sociedade civil enquanto tal[25], a terceira seja a «prevenção contra a contingência [*Zufälligkeit*] que resta [...] como algo de *comum* [*Gemeinsamen*] pela *polícia* [*Polizei*] e pela *corporação* [*Korporation*]».[26] Isto que Hegel chama de «contingência», elemento com potencial desestabilizador da eticidade, é, na verdade, produzido estruturalmente pela dinâmica social da modernidade, sendo um tópico que trataremos daqui a pouco.

A constituição de uma esfera particular de interesses a partir da nova sociedade do trabalho é tributária de algo que está em plena marcha sobretudo na Grã-Bretanha: a primeira revolução industrial e com ela a autonomização da esfera econômica que, por sua vez, encontra seus primeiros teóricos na economia política, cujas inovações Hegel soube integrar ao seu pensamento, inclusive reconhecendo seu estatuto filosófico:[27] «há certas carências universais [*allgemeine Bedürfnisse*] como comer, beber, vestir-se, etc., e a maneira como elas são satisfeitas depende inteiramente de circunstâncias contingentes [...] Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política [*Staatsökonomie*], uma ciência que honra o pensamento, porque encontra as leis para uma massa de contingências».[28] A sociedade civil, que nos trabalhos dos economistas britânicos clássicos se apresentava a partir de uma natureza não-histórica em que os indivíduos eram movidos unicamente por suas necessidades naturais, sem relação com uma práxis que se constituía ao longo do tempo,

24 «Hegel enfraquece a ideia da esfera pública burguesa porque a sociedade anárquica e antagônica não representa a esfera de circulação das pessoas privadas autônomas que seria emancipada da dominação e neutralizada em relação ao poder e sobre cuja base um público de pessoas privadas poderia converter a autoridade política em uma autoridade racional. Mesmo a sociedade civil não pode prescindir da dominação. Certamente, em vista da tendência natural à desorganização, ela possui uma especial necessidade de ser integrada por meio do poder político». HABERMAS, J., *Mudança estrutural da esfera pública*, UNESP, São Paulo, 2014, p. 295.

25 «A sociedade civil contém os três momentos: a) A mediação da carência [*Vermittlung des Bedürfnisses*] e a satisfação do singular pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências de todos os demais – o sistema das carências; b) A efetividade [*Wirklichkeit*] do universal da liberdade aí contido, a proteção da propriedade pela administração do direito [*Rechtspflege*]; c) A prevenção contra a contingência [*Zufälligkeit*] que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo de comum [*Gemeinsamen*] pela polícia [*Polizei*] e pela corporação [*Korporation*]». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §188, p. 346.

26 Ídem.

27 «A nova economia política, como foi estimulada por Adam Smith, é contabilizada como filosofia e, pelo menos na Inglaterra, é homenageada com o nome de filosofia». HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1993, p. 245. Sobre a relação entre a sociedade civil e economia política, o clássico de Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, International Archives of the History of Ideas, Dordrecht, 1998. Também, RIEDEL, M., *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

28 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §189, p. 347, adendo.

foi pensada por Hegel como uma cisão histórica.[29] Portanto, a constituição de um *locus* autônomo que dá ensejo ao que chamaremos de «social» é algo característico da eticidade moderna:

> A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia.[30]

Em relação às estações precedentes da *Filosofia do Direito*, é preciso tratar minimamente da passagem da *Família* para a *Sociedade Civil*, pois nesta os homens se relacionam uns com os outros não mais pelo vínculo familiar, mas a partir de vínculos formais, fundados em um universo jurídico compartilhado, como proprietários livres, tornando-se «*filhos da sociedade civil*, que tanto tem pretensões em relação a eles, quanto eles têm direitos em relação a ela»;[31] esta é a «dissolução ética da família», que consiste em que «as crianças, educadas para a personalidade livre, sejam reconhecidas na maioridade enquanto pessoas jurídicas e enquanto capazes, em parte, de ter uma propriedade livre própria e, em parte, de fundar sua própria família»,[32] ou seja, surgem os vínculos de concorrência de propriedade e defesa de interesses próprios à sociedade civil em que «cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas, sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular».[33] Os membros da sociedade civil se relacionam fundamentalmente a partir de critérios de distinção –jamais

29 «A tarefa que se propõe a teoria política da Filosofia do Direito é corrigir, conforme necessário, a teoria 'natural' da sociedade [..] A teoria política de Hegel, vendo no Estado a "realidade da idéia ética" e "o espírito realizado no mundo" [...] propõe afirmar metodicamente a substância histórica da sociedade moderna e incluir em seu conceito as determinações excluídas pelo princípio de sua emancipação, um princípio "natural" abstrato que só é descoberto em conexão com a substância histórica». RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Beauchenesse, Paris, 1970, pp. 62-63.

30 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §182, p. 339, adendo.

31 Ibid., §238, p. 386. Hegel chega até a descrever a sociedade civil como a «família universal» (*allgemeinen Familie*). Ibid., §239, p. 386.

32 Ibid., §177, p. 330. Sobre a passagem da Família para a Sociedade Civil, Gilles Marmasse afirma que: «como a educação torna as crianças autônomas, ela enseja a dissolução da Família. Se ela fosse uma instituição concreta, isto é, completa, semelhante ao Estado, então seu princípio unificador seria capaz de unificar seus membros dispondo de uma liberdade refletida. Mas, como a família repousa apenas no imediatismo dos sentimentos, as crianças, quando alcançam a maturidade, abandonam sua primeira família». MARMASSE, G., *Forces et fragilités des normes. Les principes de la philosophie du droit de Hegel*, Vrin, Paris, 2019, p. 163.

33 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §182, pp. 339-340, adendo.

a partir do que os une– como suas desigualdades sócio-econômicas, e mesmo que haja entre eles uma dependência recíproca que Hegel sempre enfatize, não há qualquer preocupação diretamente de ordem comum ou com alguma instância capaz de regulá-los.[34]

A sociedade civil aparece fundamentalmente como o polo da particularidade, em oposição ao Estado como universalidade, no interior da vida ética –mesmo que estejam mais ligados do que estão dispostos a aceitar. A *particularidade* reivindica o «direito de desenvolver-se e difundir-se em todas as direções»,[35] enquanto a *universalidade* se dá o direito de «demonstrar-se como o fundamento e forma necessária da particularidade e, também, como o poder que decide sobre ela e como seu fim último».[36] Trata-se aí do «sistema da eticidade perdido nos seus extremos [*System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit*], o que constitui o momento abstrato da realidade da Ideia, a qual, aqui, é somente como totalidade relativa e necessidade interna neste aparecimento externo».[37] Com isto Hegel está querendo dizer que embora, à primeira vista, pareça que estamos testemunhando aqui a perda da vida ética, na realidade esta manifestação cindida é somente uma abstração, pois, na verdade, a sociedade civil pode ser vista como «o *mundo fenomênico* da eticidade [*Erscheinungswelt des Sittlichen*]»,[38] ela é fragmentada e dispersa, mas nela a particularidade tem sua realidade refletida, isto é, «o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito, e da sua situação no Estado tem de lhe resultar um direito graças ao qual a coisa pública [*allgemeine Sache*] torna-se a *sua própria* coisa *particular*

34 Dessa maneira, a concepção de liberdade aqui tem o sentido negativo de uma independência como limitação recíproca, por oposição à liberdade positiva fundada na figura do Estado: «imaginamos que a sociedade é uma justaposição de sujeitos e que ao limitar a sua liberdade eles fazem com que esta limitação comum e este constrangimento recíproco deixem para cada um pequeno lugar onde possam suportá-lo. Esta é uma concepção puramente negativa de liberdade. Pelo contrário, a lei, a ordem ética, o Estado constituem a única efetividade positiva [*positive Wirklichkeit*] e a única satisfação [*Befriedigung*] da liberdade. A única liberdade realmente restringida é a arbitrariedade (*Willkür*), que só diz respeito à particularidade das necessidades». HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 111.

35 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §184, p. 340.

36 Ídem.

37 Ídem. No adendo Hegel tenta esclarecer a questão evidenciando o caráter dialético da relação entre particular e universal no interior da eticidade: «Ao mesmo tempo que a particularidade e a universalidade na sociedade civil se dissociaram, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas [...] Assim, a maior parte dos indivíduos encara o pagamento de impostos como uma lesão da sua particularidade [*Verletzen ihrer Besonderheit*], como algo que lhes é hostil, que atrofia [*verkümmert*] o seu fim [*Zweck*]; mas, por mais verdadeiro que isso *pareça*, a particularidade do fim não pode, todavia, ser satisfeita sem o universal, e um país no qual não se pagassem impostos, não se distinguiria, certamente, pelo fortalecimento da particularidade». Ibid., p. 341.

38 Ibid., §181, p. 338.

[*besondere Sache*]»[39], sendo que as instituições da sociedade civil devem atuar como a «base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele», sendo «os pilares da liberdade pública».[40]

E se a modernidade não pode pensar que a sociedade civil é imanente ao Estado é porque ela se constitui como um espaço que precisa responder a duas determinações: a constituição dos interesses particulares dos indivíduos e, ao mesmo tempo, a participação deles nessa vontade comum universal. A partir daí vemos mais claramente a constituição da nossa problemática: o fato de haver nesta dinâmica da eticidade, que se constitui até como uma «segunda natureza»[41] –«fruto de um longo processo histórico, em uma naturalização de hábitos que tem peso irreversível»–,[42] uma franja desta sociedade nacional em formação que não vai fazer parte do jogo entre particularidade e universalidade, que não vai poder ter sua vontade ressoando como comum e à parte dos processos de reconhecimento social.

3. A mediação «selvagem»

> Um monte de mendigos desonrados, parasitas melancólicos,
> tímida matilha que tenho a honra de comandar com bravura.
> Parecemos alegres; mas, no fundo, somos todos rancorosos.
> (Diderot, *Le Neveu de Rameau*)

No desenvolvimento da sociedade civil é possível que em alguns momentos haja uma absolutização do princípio da particularidade que, buscando satisfazer suas necessidades incessantemente, destrói seu conceito substancial.[43]

39 Ibid., §261, p. 409. Hegel continua: «O interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, até, reprimido, mas sim, posto em concordância com o universal, graças ao que ambos, ele e o universal, são preservados».

40 Ibid., §265, p. 412. Marx criticará esta suposta concordância entre os dois pólos quando, na verdade, há uma submissão ao Estado travestida de necessidade: «De um lado, o Estado é, em face das esferas da família e da sociedade civil, uma "necessidade externa", uma potência à qual "leis" e "interesses" são "subordinados" e da qual são "dependentes" [...] Por "necessidade externa" pode-se somente entender que "leis" e "interesses" da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às "leis" e "interesses" do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua "vontade" e às suas "leis" como uma necessidade». MARX, K., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Boitempo, São Paulo, 2010, pp. 27-28.

41 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §151, p. 301.

42 SAFATLE, V., *Grande Hotel Abismo: para uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, Martins Fontes, São Paulo, 2012, p. 59.

43 Algo cuja presença Hegel aponta já na antiguidade, quando afirma que «o desenvolvimento subsistente por si da particularidade [*selbständige Entwicklung der Besonderheit*] mostra-se, nos Estados antigos, como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último de sua decadência». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §185, p. 341.

Enquanto os apetites dos animais são predefinidos e fixos –fáceis de realizar–, o homem vê o círculo de seus desejos se alargar à medida que pode satisfazê-los[44]. Por isto, para Hegel, a sociedade civil não pode aparecer de outra maneira do que como «o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria [*Elend*] e da corrupção física e moral comum a ambas».[45] Assim, vemos aqui o aparecimento da nossa problemática: o fato de que a sociedade civil é tão capaz de produzir prosperidade quanto a extrema necessidade, não parecendo conhecer limites:

> A tendência da situação social [*gesellschaftlichen Zustandes*] em direção à multiplicação indeterminada e à especificação das carências, dos meios e das fruições, a qual, assim como a diferença entre a carência natural e a cultivada, não tem limites –o luxo [*Luxus*]–, é um aumento igualmente infinito [*unendliche*] da dependência [*Abhängigkeit*] e da extrema necessidade [*Not*].[46]

Por isso, o Estado enquanto «efetividade da vontade substancial»[47] deve conter dentro de certos limites o desenrolar da sociedade de mercado –«uma regulação que seja empreendida com consciência»–,[48] caso contrário a particularidade pode desenvolver contradições perenes e irresolutas. Ora, trata-se exatamente disso quando Hegel aborda a «eficácia desimpedida»[49] (*ungehinderter Wirksamkeit*) da sociedade civil, que está na sua base e a constitui, como dizia Adorno, enquanto «*totalidade antagônica*» que «sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los».[50] Neste contexto, o principal antagonismo presente no interior da sociedade civil é a necessária produção de uma espécie de *fratura social* constitutiva, a plebe

44 «O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mau infinito. Mas, por outro lado, a privação e a extrema necessidade são igualmenta algo sem-medida, e a confusão desta situação só pode chegar à harmonia através do Estado que exerce a sua potência sobre ela». Ibid., §185, pp. 342-343, adendo.

45 Ibid., §185, p. 341.

46 Ibd., §195, pp. 350-351.

47 Ibid., §258, p. 399.

48 Ibid., §236, p. 384.

49 «Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida [*ungehinderter Wirksamkeit*], então em si mesma ela realiza uma progressão de sua população [*Bevölkerung*] e indústria [*Industrie*]. Através da universalização das conexões entre os homens devido às suas carências e ao crescimento dos meios de elaboração e transporte destinados a satisfazê-las, cresce, de um lado, a acumulação de riquezas [*Anhäufung der Reichtümer*] –porque se tira o maior proveito desta dupla universalidade. Da mesma forma, do outro lado, cresce o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isto, a dependência e a miséria [*Not*] da classe [*Klasse*] atada a este trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e gozar [*Genusses*] de outras faculdades da sociedade civil, em especial suas vantagens espirituais». Ibid., §243, p. 389.

50 ADORNO, T., *Três Estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013, p. 104.

(*Pöbel*).[51] Trata-se de uma franja social que fica absolutamente à parte dos processos de reconhecimento que são frutos da dinâmica entre sociedade civil e Estado:

> O decair [*Herabsinken*] de uma grande massa [*großen Masse*] abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula por si como o necessário para um membro da sociedade [*Mitglied der Gesellschaft*], –e por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito [*Verluste des Gefühls des Rechts*], da retidão [*Rechtlichkeit*] e da honra e do subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho– produz a geração [*Erzeugung*] da plebe [*Pöbel*].[52]

Podemos perceber como este «decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência», isto é, a *produção social da pobreza*, significa não só o aparecimento de uma questão material, mas ela também engendra a perda de certos elementos centrais à vida moderna[53], como o «sentimento do direito, da retidão e da honra», até o elemento mais importante, que é a subsistência «pela própria atividade e pelo próprio trabalho», e mais importante pois estamos falando de uma *sociedade mobilizada pelo trabalho* –podemos lembrar que o trabalho era um dos elementos determinantes do conceito hegeliano de sociedade civil–,[54] portanto, fica claro como a pobreza é causadora fundamental da plebe, mesmo que uma não se limite à outra, ou seja, são problemas diferentes –existindo, inclusive, uma «plebe rica»:[55]

51 Neste trabalho decidimos seguir Marcos Lutz Müller e traduzir o termo alemão *Pöbel* por *plebe*. Nas traduções disponíveis no Brasil, Marcos Lutz Müller e Orlando Victorino (cuja tradução não é do alemão, mas um mix entre a tradução francesa de André Kaan e a italiana de Giuseppe Magiore) utilizam *plebe*; já a tradução de Paulo Meneses (et al.) utiliza *populaça*, na esteira da tradução francesa de Jean-François Kervégan, que utiliza *populace*.

52 No Adendo Hegel dá um tom mais cinza à constituição da *plebe*, chamando-a de «o modo mais baixo de subsistência». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §244, p. 389

53 Lembremos que, para Hegel, «a pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta sobretudo as sociedades modernas». Ídem., p. 390)

54 Cf. a nota 25.

55 Na *Filosofia do Direito* não há nenhuma descrição dessa "*plebe rica*". Porém, e aqui seguimos Louis Carré, em textos não publicados como as *Lições sobre Filosofia do Direito de 1821-1822*, tanto os «ricos» como os «pobres», os «dois extremos do processo de polarização social, podem ser considerados partes da *plebe* e, embora ocupando dois extremos na distribuição de recursos, podem adotar a mesma mentalidade associada à perda do sentimento de direito». CARRÉ, L., Does the Rabble Resist Hegel's Philosophy of Right?, en: COMAY, R. y ZANTVOORT, B. (Eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London, 2017, p. 180. Sendo assim, podemos nos perguntar as razões de Hegel omitir a expressão na versão definitiva da *Filosofia do Direito*: «teria pensado que falar em uma "plebe rica" seria uma contradição em termos? Ou se trata apenas de uma omissão sem qualquer importância conceitual substantiva?», EICHENBERGER, H. V., *Pobreza e plebe em Hegel*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2018, p. 59, nota 186.

> A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe [*Pöbel*]: está só é determinada como tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc. A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho [...] Em consequência, surge na plebe [*Pöbel*] o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de, contudo, pretender assegurá-la como direito seu.[56]

Desse modo, a sociedade civil em seu movimento natural produz não só uma grande massa de pobres, mas também um extrato populacional excluído do mundo do trabalho que se constitui praticamente como uma outra sociedade, agora definitivamente *contra o Estado*, dotada de uma «revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo» fruto da marginalização do mundo do trabalho e do universo de direitos. No que tange a pobreza, são diversas as soluções apontadas por Hegel e que, se bem sucedidas, impediriam, em tese, o aparecimento da *plebe* –todas já foram muito bem destrinchadas em seus fracassos por Frank Ruda[57], e nos limitaremos agora a constatar que «no *excesso de riqueza* [Übermaße des Reichtums], a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para controlar [*steuern*] o excesso de pobreza [Übermaße der Armut] e a produção da plebe [*Pöbel*]».[58] Portanto, mesmo separadas conceitualmente, pobreza e plebe estão intimamente conectadas, sendo que, para nós, esta é mais relevante pois sua constituição não passa unicamente por processos materiais, há também uma certa psicologia implícita, uma disposição subjetiva, que a constitui enquanto esfera, como dissemos, contra o Estado.

Assim, trata-se de uma massa da população excluída e marginalizada que adota como disposição social a animosidade e raiva provocadas por sua incapacidade de satisfazer suas necessidades burguesas de maneira digna e reconhecida, e a impossibilidade de sua inclusão em algum estamento pela

56 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §244, p. 389.

57 Todas as soluções pensadas por Hegel fracassam: «O apoio da sociedade civil é inadequado porque ou contradiz seu próprio princípio (e seria uma ação contra a natureza) ou produz atitude e convicção errôneas naqueles que o receberiam; mendigar também falha devido a este problema de atitude; a colonização nada mais é do que um retardamento do problema e não uma solução fundamental; o trabalho redistribuído produz uma crise de superprodução; o direito de socorro só é válido em casos singulares e, ao mesmo tempo, reduz o homem à condição de animal lutando pela sua sobrevivência; a participação na corporação gera apenas uma forma exclusiva de abastecimento dos pobres que exclui aqueles que não têm a capacidade necessária; a polícia permanece sempre ligada ao princípio da sociedade civil que é a própria razão da produção das massas pobres». RUDA, F., *Hegel's Rabble. A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 32.

58 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §245, p. 390.

exclusão do universo do trabalho.[59] Esta não-classe não apenas se coloca, em certos casos, à margem da lei adotando comportamentos delinqüentes, mas também, o que é mais importante, transforma a falta de reconhecimento que sofre em seu próprio não reconhecimento das leis da eticidade –nesse contexto Hegel até cogita, no limite, um ressurgimento do «estado de natureza» (*Naturzustandes*) e sua arbitrariedade, de que a sociedade civil guardaria ainda um «resíduo» (*Rest*).[60]

A disposição subjetiva própria à *plebe* merece que nos detenhamos nela por um momento, já que sua «mentalidade» que se forma a partir da «perda do sentimento de direito» (*Verluste des Gefühls des Rechts*) é central para engendrá-la. Por um lado, essa perda se refere a uma «grande massa» (*großen Masse*) que foi privada de seus direitos e de suas prerrogativas de inserção na sociedade civil, tendo a sensação de estar social e economicamente excluída das interações mediadas eticamente com outros membros da sociedade civil, perdendo também a possibilidade de realizar sua liberdade. Ao mesmo tempo, a perda de direitos leva-os a abandonar o senso de retidão (*Rechtlichkeit*) que geralmente está associado ao ethos «burguês». O desaparecimento da possibilidade de reconhecimento da liberdade universal significa que a *plebe* deixa, como dissemos, de reconhecer as leis da eticidade enquanto princípio universal da liberdade instituído na sociedade civil e que apareceria, a partir de uma «necessidade interna» (*innere Notwendigkeit*) que «vem à existência em relação ao Estado (*Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt*)»,[61] mas que se torna cada vez mais irrealizável. Como efeito colateral, seu sentimento de injustiça e exclusão social é acompanhado da «renúncia ao pudor e à honra», que são as «bases subjetivas da sociedade»,[62] isto é, de certa forma a *plebe* daria vazão aos elementos originários que a sociedade moderna procura recalcar mas que são determinantes para sua formação, trazendo à tona suas contradições originárias –daí o fato de Hegel temer, como vimos, um retorno ao *Naturzustandes* e quiça à anomia própria ao cenário descrito n'*A Constituição da Alemanha.*

Assim, em certo sentido poderíamos afirmar que a *plebe* vive, em realidade, fora da *temporalidade* da sociedade civil, isto é, ela vive, na verdade, fora do *tempo histórico* que, após a revolução francesa e a consolidação da burguesia

59 «Na plebe se encontra unificada uma parte não desprezível da população que está destituída de qualquer chance do reconhecimento de realizações do trabalho mediado pelo mercado, e, com isso, padece com a falta da "honra burguesa"». HONNETH, A., «Trabalho e reconhecimento: Tentativa de uma redefinição», *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 8(1), 2008, p. 56.

60 «Essa esfera da particularidade [*Sphäre der Besonderheit*], que se imagina ser o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal, tanto a particularidade natural quanto a particularidade arbitrária, por conseguinte, o resíduo do estado de natureza [*Rest des Naturzustandes*]». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §200, p. 354.

61 Ibid., §301, p. 471.

62 Ibid., §245, p. 390.

como ator político dominante –mesmo com as tentativas malajambradas de retorno da aristocracia– passa a ser fundamentalmente o *tempo da produção*. Afinal, o que pode significar, no limiar da modernidade, um extrato populacional significativo da sociedade civil mover toda sua força para a obstaculização das ações do Estado por seu sentimento de revolta que se inicia pela exclusão da sociedade do trabalho? Neste quadro, a *plebe* é o único elemento à margem do circuito de retroalimentação do tempo produtivo, ela é uma massa inatingível capaz de tensionar os processos sociais, quase como uma negatividade imanente às sociedades modernas, pois trataria-se de uma contradição perene no interior do livre jogo econômico da sociedade de mercado.

Essa massa de despossuídos parece ser uma espécie de mediação «selvagem»[63] dentro da relação entre Estado e sociedade civil, mas uma mediação no sentido adorniano, isto é, não como um termo médio entre os polos, mas «através dos extremos e neles mesmos»,[64] ou seja, esta mediação entre sociedade civil e Estado mostra como eles estão mais juntos do que sua diferenciação entre político e social inicialmente parece admitir a partir da produção de um vínculo que é um elemento extremo capaz de desintegrar a própria relação –e é assim mesmo que a existência da pobreza e da *plebe* ofereça aos atores dominantes da sociedade civil oportunidades consideráveis para intensificar o acúmulo de riqueza,[65] pois dado o não reconhecimento da *plebe* em relação às leis da eticidade, os possíveis esforços dessa massa para se expressar como sujeito, ou seja, seus esforços para intervir na constituição institucional do acoplamento sociedade civil-Estado acaba sendo um perigo, talvez fatal, para o equilíbrio do sistema.[66]

63 «Intervindo organicamente, a multidão [*Haufe*] impõe os seus interesses conforme à lei e à ordem. Se, pelo contrário, esse meio não está disponível, então o exprimir-se da massa [*Masse*] será sempre algo selvagem [*wildes*]». Ibid., §302, p. 472.

64 ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 79.

65 Parece ser esse o sentido de afirmações tais quais a do §243, em que Hegel afirma que o aparecimento da *plebe* traz «ao mesmo tempo consigo a maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionais [*unverhältnismäßige Reichtümer*] em poucas mãos». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §243, p. 389. Já em um dos cursos sobre a *Filosofia do Direito* Hegel estabelece um elo entre o aumento de pobreza e o aumento das chances de acumulação de riqueza para alguns: «Com o grande empobrecimento [*Verarmung*], o capitalista [*Kapitalist*] encontra muitas pessoas que trabalham com salários baixos, isso aumenta seu lucro [*Gewinn*] e isso tem a conseqüência de que os capitalistas mais baixos voltam à pobreza [*Armut*]». HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vol. 4: Philosophie des Rechts [Nachschrift Griesheim, 1824-1825]*, Frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1974, p. 610.

66 Podemos lembrar que em um de seus últimos textos Hegel se mostra contrário ao sufrágio universal. Cfr. Über die englische Reformbill, en: HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 11, pp. 83-130; Trad. fr., A propos du 'Reform Bill' Anglais, en: Écrits politiques, op. cit., pp. 377-420. Sobre este assunto, cf. WILLIAMS, H., «Philosophie politique et philosophie de l'histoire dans l'essai de Hegel sur le Reform Bill anglais», *Revue germanique internationale* 15, 2001, pp. 197-209.

4. Uma *história aberta*?

Deste modo, a «resolução» do problema em questão ainda parece, deste ponto de vista, escapar ao estágio de desenvolvimento da sociedade moderna à época hegeliana. Adorno percebeu isto, mas para ele o encaminhamento da questão para Hegel se daria por um ato de violência da universalidade, o Estado, sobre o particular:

> O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza, o "pauperismo", segundo a terminologia de Hegel atualmente em desuso, aumentar com a riqueza social; menos ainda poderia Hegel imaginar uma elevação da produção que faria troça da afirmação de que a sociedade não seria suficientemente rica em mercadorias. O Estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças [...] Sua função é atenuar aquilo que não pode ser atenuado de outra forma. A filosofia hegeliana do Estado é um ato de violência necessário [...] Mas o ato de violência era necessário porque, do contrário, o princípio dialético teria se estendido para além do que existe e com isso teria negado a tese da identidade absoluta [...] Em nenhum outro lugar a filosofia hegeliana aproximou-se da verdade sobre seu próprio substrato –a sociedade– do que lá onde ela se torna um disparate diante dela.[67]

Trataria-se então de uma necessidade pois, do ponto de vista adorniano, «de outra forma, a sociedade se dissolveria em antagonismos insuperáveis»[68]. No entanto, podemos nos perguntar se na economia do texto há exatamente uma solução intervencionista do Estado na questão como aponta Adorno e, sendo esta resposta negativa, podemos partir da constatação que há, de fato, um «antagonismo insuperável» em operação e a partir daí tentar compreender as implicações que isto poderia causar à organicidade da vida ética e para a realização da liberdade na sociedade moderna, sendo que, no caso, todos os elementos contraditórios da sociedade civil estão absolutamente preservados e desenvolvidos no Estado[69] –e aqui nos referimos às instituições da polícia e da corporação, cuja «verdade» também é o Estado– que passa a lidar com elas do ângulo da universalidade –é claro que Adorno está mais preocupado

67 ADORNO, *Três Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 105.

68 SAFATLE, V., «Os deslocamentos da dialética», en: ADORNO, T., *Três Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 39.

69 «Ele [o Estado] só é dotado de vida na medida em que os dois momentos anteriores, aqui a família e a sociedade civil, estão nele desenvolvidos». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §263, p. 411.

em interpretar Hegel à sua maneira, não em encontrar as respostas no texto, e devemos levar isso em conta. Outro ponto de vista é o de Jean-François Kervégan, que afirma que a fratura social causada pela *plebe* é de tal ordem que

> A sociedade civil, pelas patologias que seu desenvolvimento produz, introduz na eticidade uma falha que o Estado sem dúvidas não possui meios de preencher. Consequentemente, é preciso reconhecer que a efetividade de uma reconciliação ética da objetividade e da subjetividade, que parece, no entanto, ser o objetivo para o qual se orienta a conceituação do espírito objetivo, supõe, como último recurso, uma garantia meta-ética e meta-objetiva. Assim, sem dúvida, a inclusão, nessa esfera, de uma filosofia da história como instância última, o *Weltgeist*, é ela mesma, a despeito de sua objetividade, a figura mundana do espírito absoluto.[70]

Kervégan parece acertar ao deixar claro que não é por acaso que há, ao fim da *Filosofia do Direito*, uma seção inteira dedicada ao que ele chama de «história mundial» e que seria nela que as contradições poderiam se dirimir e emergir a reconciliação das fraturas sociais, porém, também não há nenhuma resolução da questão na seção mencionada, muito menos nas *Lições sobre a Filosofia da História*,[71] que não seja a mera ideia de que porque «o presente despojou-se de sua barbárie»[72] a pobreza e a *plebe* não existiriam mais. Assim, talvez seja possível apontar para uma outra interpretação possível do problema da *plebe* pois sua posição como uma «contingência» na organicidade do sistema da eticidade nos ajuda a entender por que as soluções que a sociedade civil tenta fornecer para esta questão que «atormenta as sociedades modernas» estão, como vimos há pouco, fadadas ao fracasso.[73] A sociedade civil pode, na melhor das hipóteses, «impedir seu surgimento»,[74] mas não erradicar sua própria tendência interna para a corrupção ética. A *plebe* é então um fenômeno necessário na dinâmica da modernidade mas ao mesmo tempo se constitui como um elemento que «resta nesses sistemas», pois escapa à organicidade da segunda natureza e continua gravitando em torno dela por não possuir uma solução no interior da dialética da sociedade industrial, cuja única alternativa após abandonar qualquer ideia de abolição é apenas tentar «prevenir» (*Vorsorge*) e conter seu perigo tomando «cuidado» (*Besorgung*) com aqueles que um

70 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, op. cit., p. 235.

71 Pelo contrário, nela a *plebe* aparece novamente como «solvente da estrutura estatal e social, sendo um suporte corrompido do Estado, resistente àquelas estruturas mais amplas que garantem a manutenção da coesão social». Cfr. A plebe na Filosofia da História, en: EICHENBERGER, *Pobreza e plebe em Hegel*, op. cit., p. 68.

72 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, § 360, p. 512.

73 Cf. nota 25.

74 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §240, p. 387.

dia podem fazer parte dela. Para Shlomo Avineri, «após descartar as várias alternativas que seriam possíveis à eliminação da pobreza, Hegel melancolicamente nota que ela permanece inerente e endêmica à sociedade moderna»,[75] sendo que ele teria que admitir, mesmo a contragosto, que a problemática não se resolve no contexto das sociedades modernas, isto é, essa seria «a única vez em seu sistema onde Hegel levanta um problema –e deixa-o em aberto».[76]

A partir destas interpretações podemos também especular sobre dois tipos de historicidade implícitas a ambas, cujos desdobramentos pretendemos estamos ainda longe de encerrar. De um lado, quando Kervégan aponta que o problema da *plebe* se resolveria em um âmbito posterior, o da reconciliação histórica, há no fundo a pressuposição da filosofia da história hegeliana como eminentemente *fechada*, como se ele levasse ao limite o que Hegel diz sobre as feridas do espírito se curarem sem deixar cicatrizes –sem levar em conta o elemento retroativo da *Erinnerung*. Do outro lado, quando Avineri aponta que não há, nem especulativamente, nem materialmente, uma solução capaz de erradicar a produção de pobreza e consequentemente a da *plebe*, podemos interpretá-la como uma aporia histórica cujos efeitos desintegrariam a organicidade interna do sistema hegeliano. No entanto, há uma segunda maneira de ler a colocação de Avineri, que consiste em se perguntar se a *plebe* poderia significar algo como o índice de uma *história aberta* legada pelo sistema hegeliano, e que seria, de certo modo, o sinal da *possibilidade de uma impossibilidade* aparecer. Para compreender este sentido partimos da seguinte afirmação de Frank Ruda:

> O que Hegel assinala como a negação absoluta de todas as determinações sob o nome de *plebe* é o lugar em que uma igualdade só se torna concebível ao transcender o conceito hegeliano de Estado, tornando possível pensar na transformação de uma forma que não pode ser apreendida no conceito hegeliano de transformação. Pois a mudança que Hegel marca com a *plebe* não começa com uma possibilidade inscrita nem com uma possibilidade sendo realizada; antes, começa da impossibilidade. Pode-se afirmar que, sob o nome de *plebe* a filosofia hegeliana é confrontada com uma lógica (diferente) de política que irrompe do quadro filosófico de sua descrição. Pois requer um novo pensamento de igualdade, uma igualdade que não pode ser concebida em termos legais ou estatistas, e requer um novo pensamento de transformação que suspenda a categoria do possível, colocando o impossível em primeiro lugar.[77]

75 AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1972, p. 153.

76 Ibid., p. 154

77 RUDA, F., *Hegel's Rabble*, op. cit., p. 168.

Isso significa que a *plebe*, como um descompasso no desenvolvimento da sociedade moderna, que *não consegue não existir,* pois é sintoma necessário das contradições da sociedade civil, apontaria no sentido de uma organização da liberdade e da possiblidade da eticidade para além da ordem existente –mesmo que Hegel procure sempre apreender a racionalidade da contingência integrando-a ao acoplamento sociedade civil-Estado e conferindo-lhe capacidade de lidar com a contradição interna. Trataria-se, assim, de uma espécie de elemento de *antimoderndade no interior da modernidade*.

Como plano de fundo à argumentação de Frank Ruda se encontra a intenção de procurar, nesse «além da ordem existente», homologias estruturais entre a *plebe* e o conceito de proletariado em Marx; não pretendemos ir tão longe, mas algumas intuições de Ruda nos parecem fazer sentido, sobretudo se percebermos que, para Hegel, em períodos de crise e decisão[78] como o descrito, surgem conflitos entre certos padrões em vigor e «as possibilidades opostas a esse sistema, que o violam [*verletzen*], destroem seu fundamento e realidade […] Essas possibilidades *tornam-se históricas*, elas contêm um universal de outra espécie do que aquele que está na base da existência do povo ou do Estado».[79] Ora, talvez seja por aí o ponto de vista mais frutífero para pensarmos a questão: em que medida a *plebe* cristaliza a experiência histórica da sociedade moderna através de uma aporia capaz de desintegrar a vida ética e suas engrenagens quase automáticas? Em que medida a emergência da *plebe* é uma possibilidade histórica? Questões que ficam e que merecerão, em breve, mais esforços do que o que pudemos fazer aqui.

78 «Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada [...] A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes –ameaçadora, temida ou desejada–, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico». KOSELLECK, R., *Crítica e crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 111.

79 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 97.

Bibliografia

ADORNO, T., *Três estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013.

ARANTES, P., *Ressentimento da Dialética*, Paz e Terra, São Paulo, 1996.

——, *Hegel: a ordem do tempo*, Hucitec, São Paulo, 2000.

AVINERI, S., *Hegel's theory of modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

BUCHWALTER, A. (Org.), *Hegel and Capitalism*, Suny Press, New York, 2015.

CARRÉ, L., «Does the Rabble Resist Hegel's Philosophy of Right?», en: COMAY, R. y ZANTVOORT, B. (Eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London, 2017.

CRISSIUMA, R., *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1803)*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010.

EICHENBERGER, H. V., *Pobreza e plebe em Hegel*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2018.

GIOVANNI, B., *Hegel e il tempo storico della societa borghese*, De Donato, Bari, 1970.

HABERMAS, J., *Mudança estrutural da esfera pública*, UNESP, São Paulo, 2014.

HEGEL, G.W.F., *Werke [in 20 Bänden]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

——, *System der Sittlichkeit*, Felix Meiner, Hamburg, 1967.

——, *Jenaer Systementwürfe I*, Felix Meiner, Hamburg, 1987.

——, *Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner, Hamburg, 1987.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band II-IV*, Felix Meiner, Hamburg, 1988.

——, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1993.

——, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vol. 4: Philosophie des Rechts [Nachschrift Griesheim, 1824-1825]*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1974.

——, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (Heidelberg 1817-1818) mit Nacht*rägen aus der Vorlesung 1818/19. Nachschrift P. Wannenmann, Felix Meiner, Hamburg, 1983.

——, *Philosophie des Rechts (1819-1820). Nachschrift Ringier*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.

——, *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, Suhrkhamp, Frankfurt am Main, 2004.

——, Écrits politiques. Trad. Michel Jacob e Pierre Quillet, Champ libre, Paris, 1977.

——, *Correspondance, II*. Trad. J. Carrère, Gallimard, Paris, 1963.

——, Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Introdução. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller, *Revista Analytica* 1(2), 1994, pp. 107-161.

——, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Segunda Seção: a Sociedade Civil*. Tradução de Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 2000.

——, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Terceira Seção: o Estado*. Trad. de Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 1998.

——, *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Vozes, Petrópolis, 2014.

——, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (3 volumes). Trad. de Paulo Meneses, Loyola, São Paulo, 1995.

HONNETH, A., *Sofrimento de indeterminação*, Esfera Pública, São Paulo, 2006.

——, Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição, *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 8(1), 2008.

KERVÉGAN, J.-F., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007.

KOSELLECK. R., *Crítica e crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.

LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018.

MARMASSE, G., *Forces et fragilités des normes*, Vrin Paris, 2019.

MARX, K., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Boitempo São Paulo, 2010.

PÖGGELER, O., Études hégéliennes, Vrin, Paris, 1985.

RENAULT, E., *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris, 2015.

RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Beauchenesse, Paris 1970.

ROSENFIELD, D., *Politique et liberté*, Aubier Paris, 1992.

RUDA, F., *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Great Britain, 2011.

SAFATLE, V., *Grande Hotel Abismo*, Martins Fontes, São Paulo, 2012.

——, *Dar corpo ao impossível*, Autêntica, Belo Horizonte, 2019.

——, *O Circuito dos Afetos*, Cosac Naify, São Paulo, 2015.

VIEILLARD-BARON, J.-L., La «Wirklichkeit» ou réalité effective dans les «Principes de la philosophie du droit» de Hegel, *Revue philosophique de Louvain* 103(3), 2005, pp. 347-363.

WASZEK, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society*, International Archives of the History of Ideas, Dordrecht, 1998.

WEIL, E., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1980.

WILLIAMS, H., «Philosophie politique et philosophie de l'histoire dans l'essai de Hegel sur le Reform Bill anglais», *Revue germanique internationale* 15, 2001, pp. 197-209.

artículos

La crítica del joven Marx a Hegel. El *Manuscrito de Kreuznach*

The young Marx's Critique of Hegel. The *Kreuznach Manuscript*

DANIEL MORENO TONDA
Universidad Autónoma de Madrid
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.004

Recibido: 9/5/2021
Aceptado: 9/6/2021

Resumen. La *Crítica a la filosofía del estado de Hegel* es un texto de importancia capital para el desarrollo filosófico-político de Marx donde critica a la *Filosofía del derecho* de Hegel. El articulo abordará tres temas principales: 1) Marx articula su crítica aplicando conceptos e ideas propias de los jóvenes hegelianos, especialmente de Feuerbach con su crítica de la inversión de sujeto y objeto, esto es, la Idea en Hegel es el sujeto y los objetos sus predicados. En la lectura de este borrador inacabado ya se deja entrever los cimientos de la reformulación metodológica entre Hegel y Marx. Sin embargo, esta crítica en muchos casos parte de una visión de Hegel y su teoría ciertamente limitada; 2) Hegel era bien consciente de los nuevos retos que presentaba la incipiente sociedad moderna y orientó su filosofía política a desvelar las contradicciones y ponerles solución bajo el Estado. No obstante, Marx apuntará que Hegel no es capaz de armonizar las particularidades de la sociedad civil y que eventualmente la propiedad privada acaba determinando al Estado; 3) al desterrar de la centralidad la Idea y su encarnación en el Estado hegeliano, Marx, con Feuerbach, propone poner en su lugar al ser humano, de manera que la realización de su esencia política ya no será bajo el Estado monárquico constitucional sino en un Estado democrático y republicano. El articulo pretende dar cuenta de la amplitud de la critica de Marx y, en última instancia, de ponerlo en conexión con las recientes corrientes del «New Hegelian Marxism» destacando la importancia de este manuscrito.

Palabras clave: democracia, propiedad privada, marxismo hegeliano, Estado, sociedad civil

Abstract. The *Critique of Hegel's Philosophy of the State* is a text of vital importance for Marx's philosophical-political development where it criticizes Hegel's *Philosophy of Right*. The article will address three main topics: 1) Marx articulates its critique by using concepts and ideas belonging to the young Hegelians, especially Feuerbach with his critique of the inversion of subject and object, i.e., the Idea in Hegel is the subject and the objects its predicates. In the reading of this unfinished draft, we can already glimpse the foundations of the methodological reformulation between Hegel and Marx. However, this critique suffers in many cases from a vision of Hegel and his theory that is certainly limited; 2) Hegel was very conscious of the new challenges presented by the incipient modern society and oriented his political philosophy to unveil the contradictions and put a solution to them under the State. However, Marx will point out that Hegel is not capable of harmonizing the particularities of civil society and that ultimately private property ends up determining the State; 3) By banishing the centrality of the Idea and its incarnation in the Hegelian State, Marx, with Feuerbach, proposes to locate human beings in its place, so that the realization of their political essence will no longer be under the constitutional monarchical State but in a democratic and republican State. The article aims to give an account of the breadth of Marx's critique and, ultimately, to put it in relation to recent trends of «New Hegelian Marxism» by highlighting the importance of this manuscript.

Keywords: democracy, private property, hegelian marxism, State, civil society

1. Introducción

El *Manuscrito de Kreuznach*[1] –o *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*– es un texto de 1843 en el que el joven Marx critica la concepción del Estado de Hegel en su libro *Principios de filosofía del derecho*.[2] Comenta casi párrafo por párrafo los pasajes §261-313, es decir, la parte III correspondiente a la Eticidad y más concretamente la tercera sección que versa sobre el Estado. Cabe señalar, sin embargo, que cuando D. Riazanov publica en el Instituto Marx y Engels de la URSS el manuscrito en 1927, las cuatro primeras páginas no estaban, de manera que no tenemos ni el título original que Marx dio al texto ni el comentario a los pasajes §257-261. Se da, por tanto, el nombre de *Manuscrito de Kreuznach* porque fue redactado en aquella pequeña ciudad alemana cuando Marx, de 25 años, se dirigía al exilio parisino tras ser perseguido por el Estado prusiano. La idea de Marx era realizar un extenso artículo de crítica a Hegel que nunca llegó a ser publicado.[3] La edición que manejaba Marx era la de Gans de 1833 que ya se difundía por los círculos hegelianos. En ella Gans recogía numerosas adiciones (*Zusätze*) que son sobre las que, en muchos casos, apunta J. L. Vermal en el prólogo a su edición del libro, trabaja Marx en este texto. Recordemos que el propio Gans dio clases sobre este libro a las que acudió, entre otros, un joven Marx en 1837/38.[4]

Aquí proponemos tres ideas principales que darían cuenta, *grosso modo*, de la totalidad de la crítica: 1) Marx pretende desvelar las inversiones de sujeto en objeto y viceversa con las que opera Hegel, tomando prestadas las ideas

1 Este texto ha tomado diferentes nombres como *Critica a la filosofía del Estado de Hegel* o *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel* o simplemente *Manuscrito de Kreuznach*; se ha optado por este título ya que apunta más claramente a que el texto que nos ocupa de ninguna manera es una obra acabada, sino un borrador escrito a mano que nunca llegó a la imprenta. Usaremos la siguiente edición: MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México, 1974.

2 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.

3 Carta de Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842: MARX, K. y ENGELS, F., *Collected Works*, vol. I, Lawrence & Wishart, London, 1975, pp. 382-383.

4 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 810.

y conceptos principales de la crítica que le realiza Feuerbach, aunque veremos que esta tarea que se impone Marx es algo problemático porque en algunos casos parte de una visión de Hegel que no hace justicia a la verdad; 2) si bien Hegel reconoce que la moderna e incipiente sociedad civil contiene serias amenazas para la vida en comunidad, que son posteriormente armonizadas en un momento superior que sería el Estado, Marx señala que Hegel no consigue contener a la perfección a la sociedad civil y que, de hecho, lo que acaba ocurriendo es que, al revés, es la sociedad civil la que determina al Estado por medio de la propiedad privada; 3) al desterrar de la centralidad la Idea y su encarnación en el Estado hegeliano, Marx, con Feuerbach, propone poner en su lugar al ser humano, de manera que la realización de su esencia política ya no será bajo el Estado monárquico constitucional sino en un estado democrático y republicano.

Al final del epilogo a la segunda edición de *El capital* escrito en 1873, Marx ajusta cuentas con Hegel, de quien se reivindica discípulo y señala que pretende devolver el ímpetu a su filosofía, la cual había sido tratada, dice, de «perro muerto» por los intérpretes de la época. Ya desde los inicios de su coqueteo con Hegel dedicó sus esfuerzos a criticar el aspecto mistificador de su dialéctica, a ponerla del revés. Una crítica que comenzaba «hace casi treinta años», esto es, en 1843, fecha de nuestro manuscrito.[5] Aunque en lo que a trasfondo y profundidad filosófica se refiere quizás haya que mantenerse escépticos y recordar que esta caracterización de su dialéctica la ha hecho en un prólogo –y los prólogos son, especialmente para el hegelianismo y el marxismo, las páginas donde sus intérpretes frecuentemente han tomado la parte por el todo dando lugar a numerosas confusiones y malinterpretaciones. Entremos de lleno en el texto para arrojar luz a la siempre interesante y controvertida dupla Hegel-Marx.

2. Contexto histórico y político de la redacción del manuscrito

Muchas de las posturas reflejadas en este borrador pueden ser rastreadas en sus artículos periodísticos en la *Gaceta Renana* (*Rheinische Zeitung*). Sin embargo, hay que enmarcar este manuscrito en un momento de desintegración del periódico y del proyecto de los jóvenes hegelianos, y de desazón de Marx con la imposibilidad de realizar ningún cambio político sustantivo en Alemania.[6]

5 MARX, K., *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. I, Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 57.

6 Marx en su carta a Ruge desde Kreuznach, septiembre de 1843. MARX, K. y RUGE, A., *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 66: «en Alemania todo lo sofocan a base de violencia, reina una auténtica anarquía espiritual, el régimen de la idiotez misma; y Zúrich obedece las órdenes de Berlín. Consiguientemente, cada vez está más claro que hay que buscar otro centro de reunión para las mentes realmente trabajadoras e independientes. Estoy convencido de que nuestro proyecto se corresponde a una exigencia real, y las

Marx ha sido ya en el periodo liberal de la *Rheinische Zeitung* un fuerte crítico de la monarquía prusiana, a la que señala como el principal obstáculo para la equiparación de Alemania con las demás naciones modernas. Ha criticado la estructura eminentemente feudal de las estructuras administrativas y sus leyes que siguen defendiendo intereses privados en base a la organización en estamentos (*Stände*). En la Introducción de 1844,[7] apunta que Alemania aún está en su minoría de edad y a lo más que aspira es a una serie de literatos románticos que, desencantados con la Revolución Francesa y su apropiación de Roma, vuelven la cabeza momentáneamente a Grecia, para acabar en la exaltación de la Edad Media como un periodo donde la escisión de los tiempos modernos aún no ha tenido lugar.

Sin embargo, prosigue Marx en la argumentación de la Introducción,[8] hay un ámbito en el que Alemania puede competir contra las demás potencias europeas: el del pensamiento.[9] Y más concretamente, es Hegel la punta de lanza de la filosofía alemana. Este fue un filósofo tremendamente revolucionario, piensa Marx. Consiguió crear un sistema filosófico del mundo moderno capaz de desvelar hasta la más escondida de sus contradicciones. Tuvo que bregar con las primeras consecuencias políticas, económicas y sociales del incipiente capitalismo y contribuyó decisivamente a toda la resignificación de los conceptos claves –Koselleck llama a este periodo de 1750-1850: *Sattelzeit*–[10] para la construcción política e intelectual de la modernidad. Así, no solo Hegel sino todos los pensadores de este momento histórico lidiaron con el nuevo

exigencias reales tienen que satisfacerse en la realidad. Por lo tanto, no dudo de la empresa con tal de que se lleve adelante en serio». La iniciativa de la que hablan es la creación de los Anales Franco-Alemanes (*Deutsch-Französische Jahrbücher*).

También es ilustrativo de este descontento con la revolución en Alemania una carta previa de Ruge a Marx donde ya le señala la imposibilidad de revolución alguna. En marzo de 1843, desde Berlín: «¿así que vamos a tener una revolución política? ¿Nosotros, los coetáneos de esos alemanes? Amigo mío, usted cree lo que desea. Sí, lo sé, es hermoso confiar, y abandonar las ilusiones es doloroso», ibid., p. 47.

7 MARX, K., *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

8 Cabe hacer una advertencia antes de continuar: hay que ser cautelosos con la caracterización del pensamiento de Marx, ya que de un año para otro su pensamiento evoluciona moderadamente; de 1843 a 1844 asistimos a la plasmación concreta de muchas de sus ideas en el plano económico y comienza a hablar ya de proletariado (aún solo como clase política), no hablemos ya de 1844 a 1845/46 cuando se produce la ruptura total con los jóvenes hegelianos. Sin embargo, en cuanto a la caracterización del contexto que hace Marx, este se mantiene prácticamente invariable en sus años de juventud. Por eso es pertinente analizar el contexto de 1843 con la Introducción de 1844 –que, pese a que llevan un nombre parecido, en cuanto a contenido no se parecen tanto.

9 MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., p. 495: «somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania».

10 Véase el estudio introductorio de Antonio Gómez Ramos a: KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2010, p. 14 y ss.

atomismo, la anomia, la individualización, etc., e intentaron superarlo buscando fórmulas para la cohesión social, la falta de guía moral o el problema del Estado y la sociedad civil, recordando los errores del pasado –de la Revolución francesa– que dejaron a los pueblos devastados por el terror y huérfanos de valores comunes.[11]

Sin embargo, Marx considera que el ámbito del pensamiento especulativo no es suficiente para realizar una revolución en Alemania. De la misma manera que Feuerbach había señalado la imperiosa necesidad de negar la conciencia religiosa del mundo moderno para poder desplegar las virtudes del ser humano como ser genérico (*Gattungswessen*), lo que intenta Marx entonces es rescatar ese potencial revolucionario de Hegel que está mistificado y realizarlo en la praxis política. Esto es, negar a Hegel, ponerlo del revés, invertirlo, desmistificarlo, aunque como ya hemos anticipado, y desarrollaremos más adelante, esta pretensión de Marx parte de una lectura de este muy feuerbachiana y limitada.

El ámbito del pensamiento, la filosofía, la entiende Marx como crítica, como la «crítica despiadada» de todo lo existente. Una crítica no ya abstracta como Hegel y tantos otros jóvenes hegelianos habían propuesto, sino una crítica que consista en negar la teorización indeterminada y tornarse praxis; de la crítica especulativa a la crítica político-práctica.[12] Y es que una vez la teoría penetra en las masas es posible negar el aspecto abstracto de la filosofía y realizarla en la praxis, realizar la revolución: «en un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades».[13] Serán las masas encarnadas en aquel sujeto llamado proletariado –aún no sociologizado sino que hace referencia a una clase política, aunque ya en la Introducción empieza Marx a hablar del proletariado frente a burguesía– que es el sujeto que nada tiene que perder salvo sus cadenas, es el sujeto de la no-identidad, aquel capaz de negar todo lo existente, aniquilarlo y reconstruirlo. El proletariado, dice aquí ya Marx, puede erigirse como representante de todas las clases –aunque sería más correcto interpretarlo aquí como estamentos– porque no tiene nada en su posesión y, por tanto, no tiene intereses particulares.

3. **Presupuestos teóricos de la crítica**

Es necesario destacar un punto fundamental y es el lugar que ocupa el manuscrito en la obra de Marx. Este hace una férrea oposición, casi sistemática,

11 Véase BEISER, F., *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, Massachusetts/London, 2003, p. 30.

12 Más adelante, en las tesis sobre Feuerbach señalará a la praxis como criterio de la verdad. Tesis II en: MARX, K., *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 500.

13 MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., p. 498.

sin destacar apenas cosas positivas de Hegel –en algunos casos incluso intentando encajar con dificultad su argumentario en un Hegel que explícitamente está ya en contra de lo que Marx le está achacando– porque aún no tiene un sistema filosófico desplegado capaz de integrar a otros.[14] Aún está sacudiéndose el idealismo hegeliano y sopesando con qué quedarse y con qué no. En este sentido, el texto es relevante porque presenta ciertas rupturas metodológicas que analizaremos más adelante.

Indudablemente Feuerbach es la clave de bóveda de toda la crítica de Marx. Feuerbach argumenta que Hegel quiso derivar la ciencia humana del concepto, de la lógica, y que en su lugar la verdadera ciencia humana ha de ser derivada de la esencia humana: la filosofía de Hegel es la prolongación de la teología; niega al hombre por afirmar a Dios. La conciencia religiosa afirma en Dios lo que niega en el hombre, el hombre no existe por sí mismo, no es el sujeto de su propia existencia. Y como resultado de esto el hombre no puede autodeterminarse, no puede autoconstituirse si ya existe otro sujeto absoluto: Dios. En palabras del propio Feuerbach: «Quien no abandona la filosofía hegeliana, no abandona la teología. La doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad es puesta por la idea, es únicamente la expresión racional de la doctrina teológica de que la naturaleza es creada por Dios, el ser (*Wesen*) material por un ser (*Wesen*) inmaterial, es decir, abstracto».[15]

Sabemos el gran impacto que *La esencia del cristianismo* y *Principios de la filosofía del futuro* tuvieron en Marx; él mismo considera estas obras como las más importantes dentro de toda la literatura alemana del momento.[16] Es a través de Feuerbach que Marx empieza a dar sentido a su materialismo –un materialismo sensualista y antropológico que considera al hombre como sujeto, como ser genérico (*Gattungswessen*).

Si bien de este materialismo Marx eventualmente acaba escapando y fruto de ello son la *Sagrada familia* (1844-45), las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y la *Ideología alemana* (1845-46), la crítica de Feuerbach a Hegel le acompañará toda la vida. ¿En qué sentido? Feuerbach entendía que Hegel había hecho de la Idea el sujeto de su sistema, de tal manera que habría una *sustancia* de la que se derivan todos los predicados y la cual supone ya toda la realidad. De esta manera todo está ya predeterminado y presupuesto en la Idea y la *Lógica* da cuenta solo de cómo se despliega, y de la verdad que genera en este proceso. De suerte que tenemos un sistema donde existe una totalidad que clausura y predispone a su antojo. Y así ha pasado Hegel a la historia de la filosofía como el pensador de lo Absoluto. En el *Manuscrito de Kreuznach* esta idea está

14 RUIZ SANJUAN, C., *Historia y sistema en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2019, p. 38.

15 FEUERBACH, L., *Principios de la filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969, §52.

16 Carta de Marx a Feuerbach, Paris 11 agosto de 1844; MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 679-682.

por todas partes, pero también en el Marx de *El capital*. No hay más que echar un vistazo, de nuevo, al epílogo a la segunda edición de *El capital* –con la cautela que antes hemos comentado– cuando señala que para Hegel «el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo real no es más que su manifestación externa».[17] Rompiendo una lanza a favor de Feuerbach diremos que no solo él tuvo esta mala interpretación de un sistema clausurado, sino que desarrollos similares se pueden encontrar en Levinas, Derrida o Karl Popper, entre otros.[18]

Naturalmente, los diferentes seminarios antihegelianos que se produjeron a la muerte de Hegel tuvieron también un gran impacto en toda una generación de jóvenes filósofos. Sin ir más lejos, a los seminarios de Schelling, a quien le habían encargado eliminar «la semilla del dragón panteísta hegeliano»[19] asistieron, por ejemplo, Ruge, Bakunin o Engels. Es decir, asistió gran parte de los jóvenes hegelianos. Engels no cedió frente a las críticas de Schelling, y así dejó constancia en varios escritos de juventud, como en *Schelling sobre Hegel* y *Schelling y la Revelación,*[20] publicados bajo pseudónimo donde defendía a Hegel –o, mejor dicho, a la escuela de jóvenes hegelianos.

También Feuerbach asistió a las clases de Trendelenburg, el traductor de Aristóteles, con su crítica a la dialéctica hegeliana. No se puede derivar el devenir, decía Trendelenburg, el puro movimiento, de dos polos opuestos y completamente estáticos como el ser y la nada si no está ya presupuesto de antemano el devenir en la relación. Además, por tanto, Hegel no suspende toda presuposición al inicio de la *Ciencia de la lógica*, sino que intercala elementos empíricos. Los opuestos no pueden ser mediados porque se excluyen absolutamente y solo se podrían mediar, mal que le pese a Hegel, mediante elementos empíricos –y para Marx y Feuerbach esto es lo que termina haciendo este. En efecto, Marx conocía el libro de Trendelenburg de 1840, *Investigaciones lógicas,* donde expone su crítica a Hegel[21] y veremos en el artículo partes del manuscrito donde aplica sus ideas.

Finalmente, en cuanto al plano político-jurídico, cabe mencionar la influencia del escrito de 1842 de Arnold Ruge publicado en los *Anales alemanes* (*Deutsch Jahrbücher*), *La filosofía del derecho de Hegel y la política actual*, donde Ruge le critica que hace pasar la historia concreta como un desarrollo lógico de la idea, esto es, el mayorazgo, la monarquía hereditaria y, en definitiva, el Estado prusiano mismo como lo efectivamente real:

17 MARX, K., *El capital*, op. cit., p. 56.

18 HOULGATE, S., *The opening of Hegel's logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006, pp. 54 y ss.

19 LIEDMAN, S., *Karl Marx*, Akal, Madrid, 2020, p. 74.

20 ENGELS, F., *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 41-93.

21 ROSSI, M., *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli Económica, Milano, 1977, vol. 3, pp. 55 y ss.

> El defecto general de toda la filosofía de Hegel, de ubicarse en un punto de vista teórico, al margen de la historia concreta, es asimismo el de su Filosofía del Derecho. No se puede considerar el Estado en sí y separarlo de la historia, porque toda concepción del Estado y, de una manera más general, toda filosofía, es el producto de la historia. Por esa misma razón, no se puede considerar la Constitución, es decir, una forma determinada del Estado, como una institución eterna y absoluta, porque un Estado determinado sólo constituye un momento de la existencia del Espíritu, que se realiza en él en el plano de la historia.[22]

Este es un punto clave ya que va a situar a Marx en la línea de crítica a Hegel por ser un apologeta del Estado prusiano, quizás el mayor error en este texto. ¿En qué sentido no es exacto considerar a Hegel como un elogiador de lo empírico, esto es, del Estado tal como se presentaba en su momento histórico? De la siguiente manera: a este no le interesa lo existente, lo empírico, la *Realität*, sino lo actual, la realidad devenida y efectiva, la *Wirlichkeit*. La famosa sentencia del prefacio a la *Filosofía del derecho* «lo que es racional es real, y lo que es real es racional»[23] no es, como ya se ha demostrado en numerosas ocasiones, una oda a la realidad según se presenta y según existe, sino que *lo real* es autorrealización de la libertad en la práctica. Más claro queda en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* cuando dice que «quien mira el mundo racionalmente, ése lo contempla también racionalmente; ambas cosas se determinan mutuamente».[24] Lo verdadero, lo real, ha de ser desentrañado, exprimido de la *Realität*, mediante la razón. El Estado, en este sentido, es la realización de la eticidad misma, de la eticidad fáctica. Hegel habla de la idea de Estado, no del Estado del momento; realmente todos los Estados del momento serían Estados fallidos.[25] La cuestión es que, para Marx, ese devenir en Hegel vendría impulsado por una instancia superior y es en este sentido que señala, con Feuerbach, la vuelta de la religión. Sin embargo, en Hegel no hay tal sustancia o instancia primera supramundana, sino que la razón es radicalmente mundana, inmanente.

De hecho, comenta Marx: «no hay que hacerle un cargo a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal cual es, sino porque da por *ser del Estado* lo que es. Que lo racional sea real, esto está precisamente en *contradicción* con la *realidad irracional,* que en todas partes es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es ella».[26] Sin embargo, aunque Marx no acepte verlo, está en plena concordancia con Hegel en esto.

22 Citado en: CORNU, A., *Carlos Marx y Federico Engels. Tomo I, Los años de infancia y de juventud. La izquierda hegeliana 1818/20-1844*, Platina, Buenos Aires, 1965, p. 276.

23 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 58.

24 HEGEL, G. W. F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Istmo, Madrid, 2005, pp. 51-53.

25 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §260.

26 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 81.

Por otro lado, además, tanto Marx como otros jóvenes hegelianos de la época, al centrarse demasiado en desmontar al viejo Hegel como defensor del Estado prusiano, no prestaron tanta atención a ciertos escritos de juventud –como por ejemplo *La constitución de Alemania*– donde con un rápido vistazo se puede ver que explícitamente Hegel está lejos de apostar por el empírico Estado prusiano. Sobre todo, porque, en caso de que efectivamente lo estuviera glorificando, lo habría hecho con el Estado liberal previo a los decretos de Karlsbad de 1819. Recordemos que la *Filosofía del derecho* es su filosofía política *desplegada* en un libro aparte, pero no es el primer lugar donde reflexiona sobre el Estado. Lejos de los escritos de juventud, ya en la *Enciclopedia* de 1817 en el apartado dedicado a la segunda sección de la filosofía del espíritu objetivo o en los cursos dedicados al *Derecho natural y la ciencia del Estado* de 1818-1819[27] tampoco se encuentra rastro de glorificación. De hecho, fruto de la censura a las universidades acto seguido en 1820, este profesor de Berlín tuvo que reformular el prólogo, y es en este sentido como habría que entender el cierto aire de conformismo por miedo a represalias políticas con que inicia el libro. En cualquier caso, la cuestión es que a Hegel también le afectó la censura. En otros casos, simplemente, tal como señala Avineri,[28] Marx no pudo conocer algunas obras de este que fueron publicadas más tarde como *System der Sittlichkeit* y *Realphilosophie* por lo que, por ejemplo, se quedó con que la concepción del trabajo en Hegel es estrictamente positiva porque domina la naturaleza, pero en los primeros ensayos políticos también señaló que el trabajo produce alienación.[29]

4. Sobre la inversión de la Idea en sujeto

Empecemos por la idea central de la crítica: la inversión del sujeto en objeto, y viceversa, que, si bien es la parte más débil de la crítica, es importante porque pone los cimientos para una futura rearticulación del método marxista –que verá su forma acabada ya en la crítica de la economía política. El Estado, dice Hegel, se escinde en dos esferas finitas, en sus dos nociones, para luego reintegrarlas en el momento del *para sí* mediante una operación lógica. Familia y sociedad civil es la materia con la que se mediatiza el Estado en

27 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, vol. 26/1, Felix Meiner Verlag, Berlin, 2014,

28 AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, New York, 1972, p. 90.

29 De hecho, Hegel atina al señalar a los capitalistas como aquellos «zánganos de la sociedad» que solo consumen y no producen, pero no puede aún desentrañar el porqué de su existencia y lo achaca a «la contingencia, a la impotencia de la naturaleza. En una palabra, dada su ecuación trabajo = valor, ignora por completo la surgencia de la plusvalía y de la tasa decreciente de beneficio». DUQUE, F., *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, Natán, Valencia, 1987, p. 145.

sus dos esferas ideales. Pero, apunta Marx, es, en última instancia, una mediación consigo mismo, pero en el plano de la especulación; en realidad esto no es más que «el fenómeno de una mediación»,[30] pura apariencia. A juicio de Marx (y Ruge) la idea real opera aquí con un empirismo vulgar que alza el concreto Estado moderno que analiza Hegel como el modelo universal de realización de la Idea. Anulando, paradójicamente, y esto es lo que critica Marx con Ruge, cualquier pretensión de historicismo en la idea del Estado.

Es una mediación consigo mismo porque, dice Marx, siguiendo a Trendelenburg, no puede haber una mediación entre términos que antes se contraponían. Por ejemplo, en el caso del príncipe que mediaría entre el elemento constituyente y el poder gubernativo, como veremos: «¿cómo haría de mediador entre elementos que necesita para su propio termino mediador, para no ser un extremo unilateral? Aquí se presenta toda la absurdidad de esos extremos que desempeñan alternativamente ora el papel de extremo ora el papel de termino mediador».[31]

Respecto de la consideración del Estado como organismo cuyos aspectos diferenciados son *así* los diversos poderes con sus tareas y actividades que se relacionan entre sí,[32] dice Marx que, de nuevo, tenemos la inversión lógica ocultada tras la palabra «así». Genera una apariencia fenoménica que hace derivar, de manera lógica, esos poderes del desarrollo y evolución de la idea. Es decir, no dice nada más que volver a señalar su panlogismo. De hecho, cuando Hegel afirma que «el Estado es un organismo, es decir, el desarrollo de la idea en sus diferencias»,[33] no está dando más información sobre la constitución interna del Estado más que ésta deriva de la Idea. No dice nada de su *differentia specifica*.[34] El Estado no opera respecto de su naturaleza específica, sino que opera de acuerdo con la naturaleza del concepto. Así, vuela los puentes que podrían hacer pasar «de la idea general del organismo a la idea determinada del organismo del Estado o de la constitución política».[35]

En Hegel es el Estado el que realiza efectivamente esta eticidad, es decir, es el *momento* donde mejor van a coincidir los intereses individuales con los intereses universales. Marx, entonces, señala la opresión que ejerce el Estado sobre ambas: «el Estado brota de aquí de un modo inconsciente y arbitrario. La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual derrama su luz el Estado».[36] Critica que el Estado sea

30 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 14.

31 Ibid., p. 109.

32 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §268.

33 Ibid., §269 añadido.

34 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 20.

35 Ibid., p. 22.

36 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 14.

la potencia superior de la que dependen ambos momentos para realizar su eticidad. Que la voluntad general y la libertad solo se puedan dar en el Estado, dice Marx, anula la dimensión política de los momentos previos, los convierte en predicados, «la condición pasa a ser condicionado».[37] La lógica deja echado un velo sagrado sobre la política que la mistifica; queda así condensado «todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general».[38] Marx, a través de Feuerbach, ve cómo Hegel ha traído de vuelta las lógicas religiosas al hacer girar en torno al Estado toda la política, como si fuera el nuevo sujeto absoluto de la política en vez de tener la forma del hombre, mientras que, en contraposición, dice: «al igual que en la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, nuestra finalidad no es otra que la de conducir a forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas».[39]

En este sentido, la principal ruptura metodológica viene ejemplificada en el siguiente párrafo:

> la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las *explica*, comprende la génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su *propia* significación. Pero este *entendimiento* no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto especial.[40]

O dicho con el mantra político de Lenin, el análisis concreto de la realidad concreta. Aquí yace la fundamental diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx que a lo largo de los años irá perfeccionando pero que nunca dejará de ser deudora de Hegel. Marx quiere derivar la universalidad del objeto a partir de su propia constitución mientras que Hegel, a juicio de Marx, trata de derivar la existencia del objeto de la naturaleza del concepto, esto es, el destino del objeto queda «sellado en los sagrados registros de la Santa Casa de la Lógica».[41] El objeto queda reducido no al inicio de la experiencia sino a una forma pasiva que permite el despliegue de la idea, la lógica ya ha determinado previamente a las realidades empíricas. Por eso Marx le achaca que el espíritu cae en el empirismo vulgar o el materialismo grosero, porque adopta acríticamente la existencia empírica.

37 Ibid., p. 16.

38 Ibid., p. 17.

39 Marx en su carta a Ruge desde Kreuznach, septiembre de 1843: MARX, K., y RUGE, A., *Los anales franco-alemanes*, op. cit., p. 69.

40 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 114.

41 Ibid., p. 23.

5. Estado y sociedad civil, y viceversa

Frente a esas interpretaciones que consideran al Estado como la encarnación de la Idea que subsume sus momentos anteriores baste decir unas palabras para defender a Hegel. En línea con la crítica a las éticas formalistas, contra las que se posiciona claramente en el prólogo de la *Filosofía del derecho*, que elevan los fundamentos del obrar a una suerte de ecúmene moral, la libertad que ahora «ha devenido mundo existente»[42] no puede sostenerse en la subjetividad y el capricho, sino que existe un fondo estable y objetivo: «las instituciones y leyes existentes en y por sí».[43] Por eso, el último momento de la eticidad, tras la familia y el vínculo de amor, y el momento de intereses particulares y económicos (sociedad civil), tiene que ver con el libre sometimiento racional a los poderes políticos (Estado).

El Estado, entonces, es la sustancia ética, lo en sí y para sí racional y la más alta instancia de la libertad concreta. La libertad individual concreta no es un mero arbitrio subjetivo, sino que es verdadera libertad cuando se inserta en la libertad de las instituciones políticas que le permiten desplegar todo su potencial; tenemos en Hegel una alabanza de las instituciones estatales y desde luego no del estado liberal atomístico. Frente a la común idea liberal de que habría que sacrificar parte de la libertad individual para formar un Estado, este dirá que no es sacrificar sino realizarla efectivamente en el marco de una comunidad política.

Este marco es la adecuación de las formas del derecho y la ciencia política a su noción, esto es, la racionalidad suprime y eleva ciertos aspectos del contenido de estos conceptos para que puedan, así, cumplir todas sus potencialidades objetivas como Estado. No es una simple instancia superior que subsume sus dos momentos anteriores, sino que las asume y reformula y establece una nueva relación entre ellos, la familia y sociedad civil, y el Estado: cada uno refleja ahora desde su perspectiva a los otros dos.

Las personas, entendidas estas a la manera hegeliana, si solo se las entiende con referencia al momento subjetivo y formal, son meras abstracciones a las cuales Hegel se quiere oponer. Los sujetos solo adquieren su verdadera identidad y fondo mediante la integración en un sistema orgánico de interdependencia[44] donde pueden ya reconocerse entre sí por cumplir ciertas funciones o roles dentro de la sociedad civil. Y solo aquí, en el sistema de las necesidades, y así, en el reconocimiento mutuo en el seno de la comunidad que satisface los intereses de todos, es cuando tiene sentido por primera vez hablar de *hombre*.[45]

42 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §142.

43 Ibid., §144.

44 Ibid., §183.

45 Ibid., §190.

Es cierto que el primer momento de la sociedad civil tiene que ver con la satisfacción de intereses y necesidades de unos sujetos orientados racionalmente en el mercado, pero de ningún modo termina aquí, sino que tiene como objetivo la satisfacción de las necesidades de todos los demás. No hay lugar, de nuevo, para una interpretación atomística-liberal del sujeto como un mero *homo oeconomicus*. Y para solventar la contingencia de la sociedad civil Hegel apuesta por las corporaciones y policía,[46] aunque se da cuenta en la exposición de que el estamento principal de la sociedad moderna, el industrial (*Fabrikantenstand*), opera con unas lógicas –«insaciabilidad, desmesura y falta de límites en la acumulación de riqueza»,[47] amén de un «ansia de lujo y derroche de la clase industrial que se relaciona con el surgimiento de la plebe»–[48] que, sin embargo, no pueden ser auto-reguladas y que exigen salirse de la inmanencia del despliegue del espíritu objetivo hasta ahora y buscar una regulación en el siguiente momento, esto es, en el Estado.

Los individuos adquieren su verdadera realización en la sociedad civil y en el marco de una división social del trabajo donde por medio de su «actividad, diligencia y habilidad»[49] se convierten en pieza fundamental de un momento de la sociedad civil y pueden adscribirse a una clase –entendido aquí como estamento y no como *Klasse;* esta última denominación la reserva Hegel solo para cuando hace clasificaciones con criterio puramente económico– ya que sin esta el hombre es «una mera persona privada y no está en una universalidad real».[50] Aquí entran las corporaciones como elemento de cohesión social y creador de cierta solidaridad comunitaria que permite desplegar la identidad y, sobre todo, y esta es la clave, hacer coincidir los intereses dispersos de los sujetos en un fin superior.[51]

Hegel anticipa de alguna manera en este sentido muchas de las caracterizaciones de Marx acerca del mercado. Ambos lo entienden como la apariencia de una estructura más profunda que, si bien para Hegel son los estamentos armónicamente organizados, para Marx es el conflicto irresoluble –desde los propios parámetros de la sociedad civil– entre clases.[52]

Valga esta breve argumentación para refutar gran parte de la crítica de los primeros párrafos del manuscrito antes expuesta. De hecho, en Hegel el Estado no tiene como fin la coerción y subsunción de los momentos inferiores, sino que

46 Ibid., §188.

47 DUQUE, F., *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, op. cit., p. 146.

48 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §25.

49 Ibid., §207.

50 Íbidem.

51 Ibid., § 249.

52 WOODS, A., Hegel and Marxism, en: BEISER, F. (Ed.), *Cambridge companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 421-422.

es la máxima realización de la libertad donde el bienestar y felicidad de los sujetos es absolutamente indispensable para el buen funcionamiento del estado.

> Se ha dicho con frecuencia que la finalidad del Estado es la felicidad de los ciudadanos. Esto es evidentemente cierto en la medida en que, si no se sienten bien con él, si no se satisface su fin subjetivo, no considerarán que el Estado como tal es la mediación de esa satisfacción, con lo cual éste estará asentado sobre cimientos poco sólidos.[53]

Tanto la felicidad como el bien particular son necesarios para el Estado, lo único que está apuntando Hegel, en línea con Aristóteles, es que es en el Estado –en la *polis*– donde el hombre puede realizarse al completo, donde puede alcanzar su más elevado fin y bien.

Lo novedoso de la perspectiva triádica de Hegel es que no necesita recurrir a una instancia externa para unir dos conceptos entre sí, familia y sociedad civil en este caso, sino que se resuelve desde una radical inmanencia. El Estado es el organismo más grande y articulado que se diferencia de cada uno de sus miembros sin anularnos: contiene en sí la diferencia. Y no solo porque la diferencia tenga derecho a existir –y esto es fundamental–, sino que es la existencia misma; el Estado vive de la armonización de las particularidades, crimen y dispersión de la sociedad civil, es decir, vive de la lucha *reglada* de clases.

En esta línea de refutación de la idea del monstruoso y divinizado Estado que fagocita a los sujetos se enmarca la lectura de Ilting de la crítica de Marx.[54] En efecto, las primeras páginas del manuscrito corresponden a los desarrollos más feuerbachianos de Marx, y también a las más débiles, ya que parte de una interpretación sustancialista y panlogista de Hegel, presentando un sistema cerrado y dando lugar a numerosos malentendidos por intentar forzar la argumentación hegeliana para que encaje con sus críticas. Aun así, lo valioso del texto reside, también, en las siguientes páginas, cuando entra en juego la propiedad privada y la crítica al poder legislativo, y la democracia; veamos en qué sentido.

6. Critica a las tres mediaciones del Estado con la sociedad civil

A) El poder principesco. Si la *universalidad* es competencia del momento legislativo que se encarga de establecer lo universal, y lo *particular* se encuentra en el

53 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §265.

54 ILTING, K.-H., «Hegel on the state and Marx's early critique», en: PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 93-114.

poder gubernativo como aplicación del universal con vistas a particularizarlo, lo *singular*, en consecuencia, la autodeterminación, es el poder del soberano. Y esta determinación de la voluntad que se realiza a sí misma no puede sino tener la forma de la subjetividad, de un yo que es a la vez lo más particular y lo más universal.[55] Es la realización de la voluntad, entendida esta como la capacidad del hombre de hacer pasar de algo inteligible o posible a algo existente, del pensamiento al acto, es la realización del yo como existencia. La voluntad, aunque parezca tautológico, engendra al yo, es decir, no hay un yo sin un *yo quiero*. Existen las leyes en las cuales reside todo aspecto objetivo y sobre las cuales «el monarca solo tiene que agregarle el subjetivo "yo quiero"».[56] La subjetividad existe en tanto que se sabe a sí misma y sabe lo que quiere, y en la medida en que se concreta en un sujeto, esto es, en este caso, en el monarca.

Hegel echa mano de lo empírico, de los estados realmente existentes, pero no para establecer un mero *deber ser* sino para contraponerlos y exprimir de ellos lo racional que ya tenían dentro, pero de manera unilateral –y es solo en este sentido como hay que entender el papel de lo empírico en Hegel, no tanto como Marx le achaca. Precisamente no se queda en lo empírico, sino que quiere ir más allá y desentrañar en ello lo racional. En este sentido, los principales competidores de Alemania, Inglaterra y Francia, son la prueba palmaria de que el único modo de gobierno que puede garantizar la libre existencia de todos los conceptos y la realización de los principios jurídicos es la monarquía constitucional.[57] La historia universal general cuyo objeto es el despliegue de la idea de monarquía constitucional ha pasado por sucesivos momentos hasta alcanzar la infinitud.[58] Ni Inglaterra, con una monarquía débil que no pudo efectuar el paso del absolutismo feudal a la monarquía constitucional y acabó retrasada con respecto al derecho civil y penal,[59] ni Francia, que cortó la cabeza del rey y dejó al pueblo gobernar en base al terror y la limitación de libertades, son los modelos políticos. En cambio, Alemania tiene las bases materiales e históricas para hacer que culmine en ella todo el mundo moderno político, en una monarquía constitucional, que es a lo que Hegel aspira.

Este apela a un carácter meramente simbólico del soberano que solo habría de sancionar los síes poniendo el punto sobre la í, pues su validez no depende de su formación o de la particularidad de su carácter sino de su posición.[60]

55 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §275 añadido.

56 Ibid., §280 añadido.

57 Los principios jurídicos, a saber: «los principios de la libertad de la propiedad y, sin mayores precisiones, de la libertad personal, de la sociedad civil y su creatividad, de las corporaciones locales, como también de la actuación de las autoridades particulares, regulada por las leyes y de ellas dependiente». HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias*, Abada, Madrid, 2017, §544.

58 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §273.

59 HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias*, op. cit. §544.

60 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §280.

El monarca no es solamente el resultado de la interacción entre el gobierno y las cortes, sino que es aquel que permite, precisamente, que estas existan, de tal manera que el monarca es el punto de inicio que no puede ser deducido, sino que comienza a partir de sí mismo. Sin embargo, replica Marx, si en un primer momento hubiera situado la soberanía del Estado no en el príncipe sino en el pueblo, en los sujetos reales, no se necesitaría subjetivar de manera mística al monarca.

La función del monarca en el sistema político de Hegel es, como vemos, de una importancia capital. Función que, paradójicamente, señala Marx, se pretende derivar de la Idea, pero se deja al puro arbitrio y al azar del nacimiento. Por lo tanto, en «la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón sino la simple naturaleza. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, como determina la calidad del ganado».[61] Además, prosigue Marx:

> Hegel convierte en autodeterminaciones absolutas de la *voluntad* a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual. No dice: la voluntad del monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera frase es empírica y la segunda desnaturaliza el hecho empírico y hace de él un axioma metafísico.[62]

El monarca queda por encima del gobierno, siendo los funcionarios los que rinden pleitesía real y política a este.

Las críticas de Marx en cuanto a la arbitrariedad y el azar, tanto de la voluntad como del nacimiento, son a menudo aceptadas; sin embargo, que el príncipe se erija por encima del gobierno no acaba de convencer a algunos hegelianos. De esta opinión es Bernard Bourgeois,[63] ya que parece que Marx olvida que es un príncipe *constitucional* y que está en relación dialéctica con los demás polos, en el sentido de la tríada trinitaria donde cada uno no se entiende sin el otro: no hay preminencia de uno sobre otro. Ciertamente Hegel es difícil de criticar, pareciera como un erizo que pincha lo toques por donde lo toques. Además, una crítica a una parte de su teoría, por pequeña que sea, te redirige enseguida a otras partes del gran sistema.

Aunque no deja de ser curioso que muchos hegelianos se amparen en esta consistencia lógica del sistema para, a veces, defender lo indefendible; que algo tenga coherencia interna no quiere decir que sea verdad. Indudablemente el príncipe en este caso, aunque podríamos hablar, también, por ejemplo, de la posición de la mujer en la *Filosofía del Derecho*, cumple un papel necesario en

61 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 45.

62 Ibid., p. 35.

63 BOURGEOIS, B., «El príncipe hegeliano», en: AMENGUAL, G. (Ed.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 308.

el armónico sistema, pero no por ello está exento de ser repensado y reformado, ni las críticas salen repelidas a gran velocidad en cuanto tocan la superficie del sistema hegeliano.

B) Poder gubernativo. El Estado se sirve de los funcionarios para poder manifestarse como una potencia efectiva, no son una mera correa de transmisión sino la misma condición de existencia del Estado, esto es, los funcionarios *son* el Estado. Hegel otorga a los funcionarios una posición de suma importancia: la del término medio. Es el término que abnegadamente desaparece en el silogismo pero que consigue unir la premisa mayor y la premisa menor, es el que, en última instancia, pone todo el sistema en movimiento. Permite la relación entre el poder gubernativo, en sentido alto, el ejecutivo, y el poder legislativo, que a su vez es una emanación de las corporaciones, municipios, en definitiva, de lo local, que intenta ser escuchado por el monarca. El poder gubernativo tiene una tarea clara: reforzar el lazo ético que une al Estado frente a las constantes amenazas de los intereses particulares que provienen de la sociedad civil. Para poder actuar sobre la sociedad civil el poder gubernativo despliega al estamento del funcionariado que no se identifica con intereses particulares, sino que hace valer los universales, esto es, los intereses de todos los ciudadanos coinciden con los de los funcionarios –al fin y al cabo, Hegel pertenecía a esta clase como profesor de universidad, es comprensible que le diera tanta importancia y que restringiera el acceso al estamento a solo unos pocos formados.

Los burócratas, entonces, son la clase universal. ¿Significa esto que la filosofía solo puede ser ejercida dentro de los límites del Estado? ¿Qué hay de la libertad del filósofo para criticar? Ciertamente la formulación de Hegel parece indicar esto; Platón se escandalizaría al ver que el papel del filósofo es este y que en lugar del Filósofo-Rey habría un monarca de dudosas capacidades únicamente poniendo su firma en documentos. El poder gubernativo, el Estado en última instancia, se mediatiza con la sociedad civil mediante los funcionarios, pero lejos de solucionar la oposición sociedad civil-Estado, simplemente le da una forma legal y la perpetúa del lado de los funcionarios.[64]

El comentario de Marx a los parágrafos del poder gubernativo empieza nada menos que de la siguiente manera: «lo que Hegel dice del poder gubernativo no merece el nombre de exposición filosófica. La mayoría de los parágrafos podrían figurar literalmente en el código civil prusiano».[65] Una fuerte crítica que señala con meridiana claridad la caracterización que el joven Marx hace de la filosofía política de Hegel.

Marx arremete contra la burocracia y tecnocracia de los funcionarios como estamento de expertos que resta soberanía del pueblo al recaer sobre ellos el

64 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 64.

65 Ibid., p. 58.

garantizar la estructura política del Estado. Los burócratas, los funcionarios, son como los sacerdotes del Estado.[66] El ciudadano queda sustraído de labores políticas, no se puede autodeterminar porque sus acciones son determinadas desde un afuera que opera desde un saber de carácter tecnocrático. Además, aquella clase universal sin intereses particulares está reservada, naturalmente, al proletariado, tal como dirá un año después en la Introducción. De tal manera que, de nuevo la lógica estaba detrás de todo: «Hegel da *a su lógica un cuerpo político,* no da la *lógica del cuerpo político*».[67] Esta frase resume la inversión metodológica que querría Marx aplicada a un ámbito concreto, y su ruptura con Hegel.

C) Poder legislativo y estamentos. La parte de la crítica dedicada a los estamentos y al poder legislativo es la más provechosa y también la más interesante. Desde las coordenadas del joven Marx, el problema subyace en que Hegel empuja hacia abajo los intereses y la propiedad privados y los confina a los particulares límites de la sociedad civil de tal forma que no queda mácula en el lustroso Estado que, ahora sí, queda por encima de las particularidades y puede armonizar las determinaciones de la sociedad civil. De esta manera, Hegel pretende eliminar las interferencias que los hombres privados pudieran provocar en el desarrollo de estos en ciudadanos, haciendo imposible desde esta perspectiva atisbar cualquier contradicción entre sociedad civil y Estado o entre –y simplificando– lo económico y lo político.

Los estamentos median entre el gobierno y el pueblo, y exigen a las personas participar de ambos polos tanto como ciudadanos del Estado como representantes de los intereses personales y de sus círculos cercanos,[68] de manera que la balanza no se incline del lado del gobierno o del príncipe ni del lado de la sociedad civil.

La común idea de que las clases privadas de la sociedad civil participan de los asuntos del poder legislativo como individuos atomísticamente separados es combatida por Hegel afirmando que efectivamente participan como miembros de un universal.[69] Es decir, no es una yuxtaposición o agregado abstracto de individuos, sino que a la luz del Estado adquieren una significación colectiva cualitativamente distinta. Y en ese sentido no se produciría aquí una radical escisión entre las *clases* (*Stände*) de la sociedad civil y los *estamentos* (*Stände*) políticos –tal como señala Vermal, ya que en Hegel ambos sentidos están ligados y se usan indistintamente para lo civil y lo político.[70] Pero para Marx la distinción entre ambos lo es todo. Tras la Revolución Francesa no se puede

66 Ibid., p. 60.

67 Ibid., p. 63.

68 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §302.

69 Ibid., §303 nota.

70 Ibid., nota del traductor en la p. 320.

dejar en la indeterminación el concepto de *Stände*, fue este acontecimiento el que los separó finalmente de la unidad que conformaban en la edad media.[71] Sin embargo, Hegel sigue aferrándose de manera ciertamente anacrónica a una distinción medieval.

Además, que los individuos participen a través de las corporaciones y estamentos en la política excluye necesariamente a aquellos individuos que no son amparados por estas instituciones. Y Hegel, como desde luego Marx, reconoce que hay personas excluidas cuando caen por debajo de un umbral de subsistencia,[72] viéndose privados de derechos, honor y de estatus como persona al no poder ganarse la subsistencia por medio de su trabajo; la riqueza de la sociedad civil solo es riqueza que se acumula en pocas manos y no puede impedir la formación de la plebe.[73] De hecho, la sociedad civil es forzada a buscar soluciones más allá de sus propias determinaciones y salir a buscar otros mercados en otras sociedades menos avanzadas,[74] de manera que el colonialismo –o el imperialismo diríamos ahora– es la consecuencia lógica de las dinámicas industriales de la sociedad civil.[75] Y aquí Hegel es, podríamos decir, más marxista que Marx, ya que anticipa una teoría del imperialismo mucho antes de que Marx pensara en ello, una teoría que, de hecho, inspira hasta cierta medida a Rosa Luxemburgo, casi cien años después.[76]

Sin embargo, la crítica al mayorazgo es el punto más pulido de la crítica de Marx a Hegel, y en donde se ven más claramente una serie de desarrollos aquí *in nuce* pero que a lo largo de su vida desarrollaría. Así como Marx había señalado la arbitrariedad y azar del monarca como representante de la voluntad del Estado, ocurre algo similar en la institución del mayorazgo. Heredar la propiedad de la tierra tiene en común la misma contingencia que heredar la corona. También Hegel señala la continuidad entre ambos –aunque no de un modo despectivo; los dos tienen la determinación natural y la voluntad del yo quiero. La cuestión es que, de nuevo, el insigne desarrollo del espíritu objetivo se estrella en el materialismo más grosero[77] por dejar tamaña función social al arbitrio del nacimiento, de la pura corporalidad. El estado está más

71 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 100.

72 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §244.

73 Ibid., §245. Al no tratar directamente Marx de esto en su crítica no se hará un análisis exhaustivo de la cuestión, pero qué duda cabe que es fundamental para entender bien la relación entre ambos; se puede ver con el asunto de la plebe que este es uno de los casos en que Marx lleva hasta las últimas consecuencias los desarrollos ya iniciados por Hegel. Para un fantástico análisis detallado de esta cuestión véase el trabajo de RUDA, F., *Hegel's Rabble*, Continuum, London/New York, 2011.

74 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §246.

75 Ibid., §248.

76 HIRSCHMAN, A., «On Hegel, imperialism, and structural stagnation», *Journal of Development Economics* 3, 1976, pp. 1-8.

77 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 133.

cerca de la animalidad, ya que estos obtienen sus determinaciones mediante el nacimiento. «La naturaleza se venga de Hegel por el desprecio que manifiesta hacia ella»,[78] se mofa Marx.

El mayorazgo es la constitución política de la nobleza que se erige en una eticidad natural y subsiste gracias a la propiedad raíz.[79] De hecho, goza de una posición, en cierto sentido, privilegiada porque, dice Hegel, su patrimonio no está enmarcado en las lógicas industriales animadas por el irrefrenable deseo de ganancia, ni tampoco sujeto a la colectividad del patrimonio estatal. Pero para poder mantenerse vivos entre ambos, han de preservar la institución *inalienable* del mayorazgo.[80]

El mayorazgo es la apariencia de algo más profundo, de la propiedad de la tierra. Al hacerlo inalienable, Hegel imposibilita la relación social de esta institución con las demás, la naturaliza con respecto a la sociedad civil. Y aunque señala que el mayorazgo está por encima del amor del padre a sus hijos y que irremediablemente tendrá que traspasar sus bienes al primogénito, no quiere admitir que esto rompa con los lazos familiares y el amor. Cuestión que ya se encarga Marx de señalar: «En la clase que tiene por base la vida de familia, falta pues la *base de la vida de la familia*, el amor como principio real, es decir, eficaz y determinante. En su mayor desenvolvimiento, el *principio de la propiedad privada contradice al principio de la familia*».[81] La propiedad privada se inmiscuye en las relaciones afectivas anulándolas y dirigiéndolas hacia unos objetos externos que se escapan al control de las voluntades de las familias. Se empieza a entrever cierta teoría de la cosificación y mistificación, clara herencia feuerbachiana, que naturalmente no se hará esperar mucho –en 1844 escribe los *Manuscritos económico-filosóficos* donde presenta una teoría de la alienación. Y que concluirá en el fetichismo de la mercancía de *El capital* como expresión máxima de una racionalidad abstracta que domina de forma anónima y de la cual la burguesía no es más que su fenómeno externo.

Voluntad y posesión se invierten, la voluntad ya no engendra al yo mediante la apropiación sino la voluntad ahora es «en tanto que ella está colocada en la propiedad. Mi voluntad no posee aquí; es poseída».[82] En el mayorazgo la voluntad languidece, se limita, pierde la soberanía y se convierte en la más alta síntesis de la alienación de lo arbitrario, de suerte que recubre la relación del mayorazgo con un halo religioso.

El mayorazgo es la constitución política de la nobleza, señalaba Hegel, pero una vez ha establecido relación directa entre el mayorazgo, una institución

78 Ibid., p. 131.

79 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §305.

80 Ibid., §306.

81 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 123.

82 Ibid., p. 126.

dominada por la propiedad privada inalienable, con el Estado político, ya no hay vuelta atrás. El Estado político que debía velar por mantener el equilibrio en la balanza del universal y el particular es tomado, a juicio de Marx, por la propiedad privada abstracta haciendo que este garantice y perpetúe su existencia. El Estado, la sustancia ética en sí y para sí, es ahora un accidente de la propiedad privada. Lo determinante pasa a ser determinado. Este punto sienta las bases para la posterior consideración del Estado como el consejo de administración de la burguesía, faltaría solo la caracterización sociológica de la burguesía como clase.

7. La propuesta política de Marx: democracia radical

Finalmente, creemos provechoso destacar la cuestión de la democracia como ámbito de realización efectiva para Marx de lo particular y lo universal; la propuesta política de este será la de una teoría de la democracia radical bajo un Estado republicano, fruto de situar al hombre como sujeto de la política. Es relevante porque a lo largo de la crítica adopta un carácter más destructivo que constructivo; sin embargo, hay un breve intento de plantear soluciones.

Ciertamente el joven Marx es un republicano radical, cercano al jacobinismo, es decir, un liberal radical durante todo el periodo de la *Rheinische Zeitung*. No se despega de ciertas concepciones idealistas hegelianas, ya que sigue considerando el Estado como el lugar de la máxima expresión de la razón[83] pero que no sería ya el Estado monárquico y constitucional de Hegel, ni mucho menos el Estado concreto prusiano (que le expulsa de allí y se ve forzado a huir a Francia), sino el Estado democrático. Es necesario romper con la alienación del hombre con respecto su esencia genérica (*Gattugswessen*). Esta tarea podría llevarse a cabo únicamente al abolir la propiedad privada en el marco de un Estado republicano democrático. El fundamento de esta enajenación se encuentra en que el Estado está despegado de los hombres particulares y solo cuando estos tomen la soberanía del Estado podrán realizarse. Marx, en un claro ejercicio idealista, aboga por la toma de conciencia de la esencia humana para luego transformar la realidad:

> La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica y práctica, y a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teológico. Por lo que

83 Idea que se puede derivar de la lectura de los tempranos artículos sobre la libertad de prensa, como «Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta»; MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 173-220.

> se refiere a la vida real, lo que contiene en todas sus formas *modernas* las instancias de la razón es, precisamente, el *Estado político,* aun cuando todavía *no* conscientemente sensible a las instancias socialistas.[84]

Por mucho que Marx oponga una férrea oposición a Hegel, estas palabras y esta manera de entender la praxis política y el Estado son completamente hegelianas. Sin embargo, en última instancia, la crítica de Marx a Hegel radica en haber hecho del Estado el lugar de la autodeterminación política de la comunidad. La soberanía no radica en el pueblo que luego se concretiza en forma de leyes del estado de derecho, sino que es directamente el Estado la fuente de soberanía. Hegel realiza la crítica a la soberanía desconfiando de la masa que no es capaz de autodeterminarse y que, si aun así se apuesta por las masas para dirigir la política, a lo más que se llegaría es a una oclocracia, a una tiranía de estas.[85] La verdadera soberanía reside en el Estado dirigido por el monarca, que es el verdadero poder constituyente. El pueblo no puede constituir el Estado porque no existe el afuera del Estado. Marx, sin embargo, argumenta que la sociedad, el *dêmos*, previamente se ha instituido como poder político constituyente.

La democracia, a diferencia de como se ha entendido en toda la tradición del pensamiento político, no es una forma más de gobierno que coexiste con la monarquía, la aristocracia, etc. La democracia es el *telos* de todas las formas políticas de gobierno: «la democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia».[86] La monarquía es una forma alienada de la democracia, es una democracia que no es en sí, sino que está, aún, fuera de sí. Con esta forma de gobierno, el pueblo presenta su existencia en un modo no acabado, mientras que en democracia emerge la constitución del pueblo. La democracia se puede conocer a sí misma, se puede autoconstituir alcanzando a ser, por fin, mediante la mediación, entre universal y particular, la constitución genérica. Efectivamente, en una monarquía o en una república simplemente formal, el hombre político (*citoyen*) convive con el hombre privado (*bourgeois*) pero mantienen una radical escisión. No se trata, tampoco, de establecer una mera republica formal como la de Norteamérica, porque el contenido último de esta y de la monarquía prusiana es el mismo. Se trata de reconciliar la esencia política del hombre como ser genérico, de realizarse como sujeto social y político; así, la democracia es «el enigma resuelto de todas las constituciones».[87]

84 Marx en su carta a Ruge desde Kreuznach, septiembre de 1843, MARX, K., y RUGE, A., *Los anales franco-alemanes*, op. cit., pp. 67-68.

85 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §279.

86 MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 40.

87 Ídem.

Solo en el discurrir de la historia la democracia se va desplegando hasta que un pueblo adquiere la suficiente conciencia de su esencia política como para autodeterminarse, como para darse a sí mismo su soberanía política. En última instancia, si la toma de conciencia de sí es lo fundamental de la modernidad, que el hombre pueda autodeterminarse políticamente es la mayor expresión de libertad política. En Hegel la masa no sabe lo que quiere; en Marx la masa tiene potencialidades internas que aún no sabe *desplegar*.

Finalizando, una vez más, con el argumentario feuerbachiano: mientras los pueblos tengan un gobierno monárquico, aristocrático, etc., estos estarán alienados con respecto a su esencia política de la misma manera que la religión aliena al sujeto de su condición de ser humano al negar en él lo que afirma en Dios. «Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea el hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución».[88]

Marx (y Feuerbach) hizo bien en dedicar gran parte de sus esfuerzos en criticar que las lógicas religiosas nunca se habían ido por completo, ya sea ejemplificadas en Hegel como en la misma institución eclesiástica. Eventualmente el carácter reaccionario de esta última se reafirmó sepultando bajo sus cimientos a los muertos de la primera experiencia revolucionaria verdaderamente obrera. La basílica del Sacré-Cœur de París ha enterrado a la Comuna de París, solo el curso de la historia podrá probar si son inertes restos olvidados o una poderosa semilla.

8. Conclusión: hacía un marxismo hegeliano

Como hemos apuntado, el manuscrito supone un interesante escalón en la evolución filosófica y teórica de Marx. Veíamos que, para Marx, siguiendo a Feuerbach, Hegel había invertido el sujeto en objeto, y a raíz de la crítica a esto, Marx había sentado las bases para una posterior ruptura metodológica. Además, había puesto de relieve la arbitrariedad y el azar en el corazón mismo de la filosofía política de Hegel, en el poder principesco, y desvelado la tecnocracia con la que operaba la autoproclamada clase universal del funcionariado. Además, lejos de que el Estado pudiera armonizar las particularidades de la sociedad civil, era la propiedad privada la que determinaba al Estado, cuya mejor ejemplificación la teníamos en la cuestión del mayorazgo. Finalmente, hemos discutido la propuesta política de Marx de un Estado democrático y republicano. Ciertamente en la argumentación del joven Marx

88 Ibid., p. 41.

hay notorias lagunas y fallos de interpretación que hemos ido exponiendo, pero también interesantes críticas y análisis.

Lo que está claro es que sería impensable hablar de Marx sin hacer referencia a Hegel; aun así, hay quienes, en un tono más vulgar, entienden que Marx «llevaba razón» y que su crítica ha conseguido la *Aufhebung* de toda su obra. Casi por el simple hecho de que Marx venía cronológicamente detrás de Hegel, en una suerte de progreso lineal del conocimiento. A grandes rasgos este es el pecado de muchos Partidos Comunistas que ven en Hegel una reliquia de la cual Marx salió pero que rápidamente se escindió y a la que no hay necesidad de volver porque todo lo que dijo Hegel ya está mejorado y libre de formulaciones idealistas en Marx – haciendo uso de una dupla materialismo-idealismo, de forma aún más tosca donde el materialismo es la simple preeminencia de la materia frente a la idea y el idealismo al contrario, sustituyendo un monismo por otro, es decir, siguiendo la estela del Diamat y su versión ramplona de Engels y Plejanov, y por supuesto, de Hegel y Marx.

Por el contrario, la postura a la que nos adscribimos es la de la «New Dialectic» o «New Hegelian Marxism», que no es tanto una escuela de pensamiento como una etiqueta que comprende diferentes aproximaciones cuyo tronco común es la revitalización de la filosofía política de Hegel y Marx a través de *Ciencia de la lógica*, esto es, una lectura no tan centrada en rescatar la Historia hegeliana y el nexo con el Materialismo Histórico –lectura característica de las relaciones Hegel-Marx de la segunda mitad del siglo XX– sino en la *Lógica* y sus desarrollos en *El capital*. En *El capital* Marx lleva hasta las últimas consecuencias muchos de los desarrollos de Hegel sobre la sociedad civil, manteniendo prácticamente intacta la *Lógica*.[89]

Cabe recordar la famosa primera edición alemana de *El capital* (1867) cuyo primer capítulo Marx lo escribe, ya no solo en parágrafos siguiendo una estructura típicamente hegeliana sino plagado de expresiones como en sí, para sí, etc., y utilizando conceptos y estructuras de la *Lógica* de Hegel. No en vano dijo Lenin, ávido lector de Hegel, «es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!».[90]

Cuando Hegel desarrolla su pensamiento el incipiente capitalismo aún no era el de la época de Marx, mucho menos el actual. Una de las posibles reactualizaciones de la *Filosofía del derecho* pasa por esta interpretación de Hegel desde el marxismo como un sistema abierto –y no clausurado como al principio del artículo se explicaba. De hecho, otros hegelianos de renombre, como Robert Pippin, no necesariamente vinculado a esta corriente, también reconocen la

89 Véase, ARTHUR, C. J., *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden/Boston, 2004.

90 LENIN, V., *Obras completas*, vol. XLII, Akal, Madrid, 1975, p. 172.

imposibilidad de reconciliar el capitalismo industrial avanzado con el núcleo teórico hegeliano, y apuntan que la nueva lectura del hegelianismo marxista ha repensado en la correcta dirección esta cuestión.[91] Diríamos en este sentido que es Hegel quien *salva* a Marx: es una profunda lectura de Hegel la que puede devolver al marxismo a la senda verdaderamente revolucionaria y no estancarse en oscuras concepciones pre-kantianas de la sustancia.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* es un punto fundamental en esta lectura por ser de las primeras piedras en el camino del «New Hegelian Marxism», no en el sentido de una ruptura epistemológica entre el joven y el viejo Marx, sino del lugar donde se disputa por primera vez la dialéctica de Hegel y Marx; porque permite ver las limitaciones de la interpretación primera y feuerbachiana de Hegel, pero también porque pone los cimientos para que esa crítica a la lógica hegeliana adopte su forma final, más tarde, en la crítica a la economía política.

91 PIPPIN, R., «Did Hegel Comprehend His Own Time in Thought?», *Estetica. studi e ricerche* 10(2), 2020, p. 58

Bibliografía

ARTHUR, C. J., *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden/Boston, 2004.

AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, New York, 1972.

BEISER, F., *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, Massachusetts/London, 2003.

BOURGEOIS, B., «El príncipe hegeliano», en: AMENGUAL, G. (Ed.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

CORNU, A., *Carlos Marx y Federico Engels. Tomo I, Los años de infancia y de juventud. La izquierda hegeliana 1818/20-1844*, Platina, Buenos Aires, 1965.

DUQUE, F., *Eticidad y estado en el idealismo alemán,* Natán, Valencia, 1987.

——, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.

ENGELS, F., *Escritos de juventud,* Fondo de Cultura Económica, 1981.

FEUERBACH, L., *Principios de la filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa, Barcelona, 1999.

——, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, Istmo, Madrid, 2005.

——, *Gesammelte Werke. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I: Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, 1819/20*, Felix Meiner Verlag, Berlin, 2014.

——, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017.

HIRSCHMAN, A., «On Hegel, imperialism, and structural stagnation», *Journal of Development Economics* 3, 1976, pp. 1-8.

HOULGATE, S., *The opening of Hegel's logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006.

ILTING, K.H., «Hegel on the state and Marx's early critique», en: PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2010.

LENIN, V., *Obras completas*, Akal, Madrid, 1975.

LIEDMAN, S., *Karl Marx*, Akal, Madrid, 2020.

MARX, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México, 1974.

——, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982..

——, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.

——, *El capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2017.

MARX, K. y ENGELS, F. *Marx & Engels Collected Works*, I, Lawrence & Wishart, London, 1975.

MARX, K. y RUGE, A., *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

PIPPIN, R., «Did Hegel Comprehend His Own Time in Thought?», *Estetica. studi e ricerche* 10(2), 2020, pp. 571-588.

ROSSI, M., *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli Economica, Milano, 1977.

RUDA, F., *Hegel's Rabble,* Continuum, London/New York, 2011.

RUIZ SANJUAN, C., *Historia y sistema en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2019.

WOODS, A., «Hegel and Marxism», en: BEISER, F. (Ed.), *Cambridge companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

artículos

A plebe à luz de intérpretes contemporâneos: Ruda e Kristofory

The Rabble in the Light of Contemporary Interpreters: Ruda and Kristofory

HERNANDEZ VIVIAN EICHENBERGER
Instituto Federal Catarinense
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.005

Recibido: 3/3/2021
Aceptado: 7/6/2021

Resumo. O presente texto busca reconstruir as interpretações de Frank Ruda e Tomas Kristofory a respeito do conceito de plebe delineado na *Filosofia do direito* de Hegel. Ambos os autores propõem interpretações fundamentalmente antípodas cujo contraste contribui decisivamente no esclarecimento do papel da plebe na tessitura do pensamento de Hegel. Após a reconstrução apresenta-se a crítica a ambas e, por fim, esboça-se uma resposta ao mesmo problema.

Palavras-chave: Hegel, Ruda, Kristofory, plebe

Abstract. The present text seeks to reconstruct the interpretations of Frank Ruda and Tomas Kristofory regarding the concept of rabble outlined in Hegel's *Philosophy of Right*. Both authors propose fundamentally antipode interpretations whose contrast contributes decisively to clarifying the role of the rabble in the structure of Hegel's thought. After the reconstruction, the criticism is presented to both and, finally, an answer to the same problem is outlined.

Keywords: Hegel, Ruda, Kristofory, rabble

O problema da plebe em Hegel tem mobilizado boa parte dos intérpretes contemporâneos de sua filosofia política. A questão toda, em especial, é tanto mais nevrálgica quanto mais se ressalta seu lugar estratégico no pensamento de Hegel, seja na economia interna da *Filosofia do direito* –o momento da transição para o Estado–, seja em virtude do fato de ela própria ser como uma espécie de cifra ou entroncamento de um conjunto mais amplo de questões: pobreza, comércio, colonização. Assim, uma investigação sistemática sobre a plebe talvez permita equacionar a posição de Hegel a respeito do capitalismo, tema ao mesmo tempo antediluviano e atual entre os comentadores.[1] No presente texto procederemos a uma breve reconstrução do texto de Hegel que menciona explicitamente a plebe, seguido de uma sumária apresentação dos comentadores clássicos. Depois exploraremos, de maneira detida, a posição de comentadores contemporâneos. Por fim, esboçaremos uma resposta própria aos problemas interpretativos levantados.

Sabe-se que os §§ 243-248 da *Filosofia do direito* de Hegel condensam o tema da plebe, embora não o esgotem: há muito material disperso ao longo de toda obra (no *Sistema da eticidade*, na assim chamada *Filosofia real*, na *Filosofia da história*, no artigo sobre o *Reformbill*, etc.). Ainda assim, é na *Filosofia do direito* em que esse tema é apresentado da maneira mais estruturada. Desse modo, apresentaremos sucintamente uma reconstrução geral a partir dessa obra.

No § 243 Hegel aponta que a sociedade civil-burguesa, quando funciona em sua «eficácia desimpedida»[2] –isto é, sem freios ou contrapesos–, experimenta um aumento crescente de povoação e de industrialização. A própria dinâmica do trabalho em seu processo de universalização, na medida que visa a satisfação de carecimentos, acaba por operar o entrelaçamento entre os homens e seus modos de preparar e distribuir os produtos, e assim conduz à acumulação de riquezas, por um lado, e à miséria da classe que vive do trabalho,

1 LUKÁCS, G., *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018; BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Capitalism*, Suny Press, New York, 2015.

2 HEGEL, G. W. F., *Filosofia do direito*, Loyola/UNISINOS, São Paulo/São Leopoldo, 2010, § 243.

por outro. Ou seja, Hegel inscreve na estrutura mesma da sociedade civil-burguesa o modo pelo qual ela produz acumulação e pobreza. O que Hegel está descrevendo é fundamentalmente a estrutura das sociedades de mercado modernas. Quando um conjunto de indivíduos decai na pobreza, até o ponto de perder os laços mais básicos de integração social (§ 244), ocorre a formação da plebe. A plebe, contudo, não é um resultado automático da pobreza: «A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta só é determinada como tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc.».[3] Essa configuração psicossocial conduz a plebe a reivindicar a sua subsistência, contudo não através da mediação pelo trabalho. Embora Hegel não subscreva essa pretensão, ainda assim ele a reconhece. Trata-se de uma demanda dirigida à sociedade de um problema produzido por ela, daí que haja alguma legitimidade nela:

> Face à natureza, nenhum homem pode afirmar um direito, mas no estado de sociedade o fazer falta adquire, em seguida, a forma de uma injustiça feita a esta ou àquela classe. A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas.[4]

Ora, Hegel passa então às soluções possíveis para impedir a formação da plebe. A primeira possibilidade seria a manutenção do conjunto de pessoas que a formam através da ajuda direta dos ricos (por meio de instituições específicas) ou através de impostos progressivos. Essa solução é recusada em virtude do fato de ela prescindir do princípio do trabalho e, portanto, violar a autonomia e dignidade daqueles que permaneceriam em um estado permanente de socorro social. Outra possibilidade aventada –e, embora criticada, veremos que será adotada– é a mediação pelo trabalho. O problema dessa alternativa, por sua vez, consiste em que ela acaba por produzir um novo problema, isto é, a produção de uma quantidade tamanha de produtos que a eles faltam consumidores. O § 245 conclui pessimista e mesmo aporético:

> Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza*, *não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da populaça.[5]

No comentário ao § 245, Hegel explicita a dimensão histórica do problema, de como ele se encontra em sua forma mais patente e extremada na Inglaterra

3 HEGEL, G. W. F., *A sociedade civil-burguesa*, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1996, § 244, p. 75.

4 Ibid., § 244, p. 75.

5 HEGEL, G. W. F., *Filosofia do direito*, op. cit, § 245, p. 223.

e menciona, ainda, a solução escocesa de «abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicidade pública».[6] De qualquer modo, no § 246 são descrito que esse complexo nó social que é a pobreza e a plebe conduz a sociedade civil-burguesa a encontrar consumidores nos produtos que tem em demasia em outros povos –o que leva a se pensar que, por fim, a solução do oferecimento de trabalho foi realmente adotada. Portanto, trata-se aqui de pensar que a exportação poderia ser um meio de atenuamento das tensões sociais tal como inicialmente descritas no § 243.

O § 247 expõe a questão dos mares e, mais importante, o § 248 tematiza a solução da colonização. As dinâmicas conflituosas inscritas na sociedade civil-burguesa orientam à retomada do princípio familiar em um novo solo por meio da colonização. As pessoas que não podem mais encontrar a sua realização através do trabalho em uma dada sociedade se veem compelidas à formação de novas sociedades. Embora alguns autores pensem que se trata aqui de uma solução de caráter tipicamente colonialista,[7] não parece ser o caso. O próprio Hegel expressamente declarou que «a libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe pátria, assim como a libertação dos escravos para o senhor».[8]

Realizada essa reconstrução sumária,[9] passemos ao problema: os remédios elencados nesses parágrafos –que basicamente concluem as menções explícitas de Hegel em relação à plebe– são o suficiente para supormos que a questão foi bem resolvida? O encaminhamento da questão delineado por Hegel foi realmente persuasivo? As soluções aventadas são capazes de mitigar, dirimir e mesmo superar o caráter refratário da plebe? Não é possível pensar, que o problema de fundo –a dinâmica disruptiva da sociedade

6 Esse é um ponto frequentemente mal compreendido. Contudo, ele pode ser dirimido através da observação histórica de Norbert Waszek, que demonstra como, a partir de algumas regulamentações específicas, a Escócia garantiu um estatuto bastante *sui generis* à mendicância: «que o mendigo escocês licenciado não pudesse ser confundido com pessoas que extorquiam a caridade de seus semelhantes, dava a ele uma vantagem material. Comparado com seus colegas ingleses ou europeus, ele se mostrava como um mendigo "upper-class". A recomendação de Hegel do "método escocês" pode, assim, ser interpretada não como aspereza insensível contra os pobres». WASZEK, N., «O mendigo escocês de Hegel», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15(26), 2018, 235-241, p. 237.

7 David Harvey e Ruben Dri entendem, ambos, a posição de Hegel como tipicamente colonialista. Além dessa ideia estar em desacordo com o adendo ao § 248, ela é incompatível com o sentido geral da filosofia de Hegel – uma filosofia da liberdade. A esse respeito, ver HARVEY, D., «O Ajuste Espacial: Hegel, Von Thünen e Marx», en: *A Produção capitalista do espaço*, Annablume, São Paulo, 2005, p. 101; DRI, R. «A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado», en: BORON, A. (Ed.), *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO, San Pablo, 2006, p. 234.

8 HEGEL, G. W. F., *A sociedade civil-burguesa*, op. cit., § 248, p. 79

9 Uma leitura pormenorizada do argumento de Hegel foi procedida no capítulo 1 de EICHENBERGER, H. V., *Pobreza e Plebe em Hegel*. 2018. P. 195. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

civil-burguesa– não foi de fato encarado, na medida em que mesmo em novas terras colonizadas ele simplesmente irá se repor, o que exigirá, mais uma vez, o reinício do processo? A essa questão se voltaram importantes comentadores de Hegel.

No geral, comentadores clássicos do problema se devotaram a perguntas semelhantes. Apenas para citar alguns desses intérpretes, os comentários de Rosenzweig, Eric Weil, Adorno e Avineri dedicaram sua atenção à pobreza e aos temas correlatos a ela, sobretudo enfatizando a *Filosofia do direito* e privilegiando os parágrafos comentados acima. A recapitulação sumária de suas interpretações ilumina os problemas que podem ter sido deixados em aberto por Hegel.

Conforme o comentário de Franz Rosenzweig, a tematização da plebe fez Hegel colocar questões sociais de maneira premonitória. O § 244 da *Filosofia do direito* é responsável por marcar a «conexão conceitual entre teoria da pauperização, exército industrial de reserva e lei de bronze dos salários».[10] Para Rosenzweig, Hegel está defronte da questão do proletariado: «a palavra proletariado ainda não era usada».[11] Para ele, a criação da plebe é uma tendência férrea da sociedade, um de seus «defeitos inevitáveis»,[12] explicada em virtude de que a conjugação do isolamento e limitação do trabalho somados a carecimentos infinitos dariam início a um «processo [que] segue sempre adiante por si mesmo».[13] Em que pese o pioneirismo de Rosenzweig, ou seja, a colocação do problema, é difícil não julgar suas observações como eivadas de um comprometedor anacronismo. A identificação entre plebe e proletariado acaba por não ser bem justificada e observações segundo as quais Hegel teria introduzido a questão da plebe «totalmente no espírito do futuro socialismo científico»[14] traem a falta de consonância com os termos nos quais o próprio Hegel compreendeu a questão.

Segundo Eric Weil, por outro lado, a plebe permite redimensionar de maneira decisiva o modo pelo qual o sistema de Hegel deve ser visto. A plebe é tão mais significativa na medida em que denota uma abertura do sistema de Hegel, algo cujas leituras mais vulgares insistem em recusar: «há homens no Estado que *negam* o Estado, que trabalham, pois, para sua destruição. Como explicar esse fato?».[15] A plebe é essa falta constitutiva que acentua a incompletude do sistema e, por isso mesmo, demanda novas soluções que seriam apenas esboçadas por Hegel.

10 ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, München/Berlin, 1920, Bd. II, p. 125. Citarei preferencialmente a edição brasileira, mas nesse trecho a formulação está bastante imprecisa.

11 ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, Perspectiva, São Paulo, Perspectiva, 2008, p. 458.

12 Ibid., p. 459.

13 Ibid., p. 457.

14 Ibid., p. 457.

15 WEIL, E., *Hegel e o Estado*, É Realizações, São Paulo, 2011, p. 104.

Para Adorno, o § 243 da Filosofia do Direito é aquele que apresenta «o mais antigo modelo sociológico de uma contradição que necessariamente se desenvolve no objeto».[16] Portanto, trata-se de uma contradição cuja resolução não passa por um acréscimo de conhecimento que a desvaneceria como um mero engano do sujeito. Ao contrário, é ela própria distintiva da estrutura mesma do objeto, a saber, nesse caso, da sociedade civil-burguesa. Em outros termos, «a sociedade civil é uma totalidade antagônica. Ela sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los. Isso é formulado sem floreios na *Filosofia do direito*».[17] As dinâmicas sociais que produzem a pobreza convocam o Estado como o mecanismo para assegurar a não dissolução da sociedade enquanto tal: «o Estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças».[18] Isso, porém, não ocorre de maneira imanente, ou seja, não através do encadeamento necessário das categorias que expõem ou apresentam a reconstrução lógica do Espírito Objetivo. Ao contrário, o Estado comparece nesse ponto como um ato de violência. É como se Hegel tivesse traído a dialética em favor do sistema; infidelidade necessária e reveladora da profunda verdade do pensamento hegeliano, ainda que ele próprio não fosse capaz de levar seu pensamento às suas próprias e últimas consequências.

Shlomo Avineri, em seu *Hegel's Theory of the Modern State*, amplia a compreensão do problema da pobreza de maneira rigorosa. Segundo ele, «não é o mau funcionamento da sociedade civil que causa a pobreza, mas precisamente seu oposto, o regular funcionamento dos poderes do mercado».[19] A reconstrução de Avineri joga luz na impropriedade de se identificar a plebe ao proletariado: «uma multidão de seres humanos completamente atomizados e alienados da sociedade, sem sentimento de fidelidade a ela e já nem sequer desejando ser integrados a ela».[20] Ou seja, a plebe carece de um caráter construtivo, sua negatividade não encarna nenhuma positividade, ainda que potencial. Ao se voltar às soluções da pobreza que Hegel encaminha, Avineri, de maneira aturdida, afirma: «essa é a única vez em seu sistema em que Hegel levanta um problema –e deixa-o aberto».[21]

Essas não são, evidentemente, as últimas palavras sobre o assunto. O debate permanece contemporaneamente motivando intervenções. Pinçaremos duas

16 ADORNO, T. W., *Sociologia*, Ática, São Paulo, 1994, p. 49.

17 ADORNO, T. W., *Três estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013, p. 104.

18 Ibid., p. 105.

19 AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge, New York, 1972, p. 149.

20 Ibid., p. 150.

21 Ibid., p. 154. Uma tentativa de reconstrução mais sistemática desses comentários pode ser encontrada em EICHENBERGER, H. V., «A plebe segundo os intérpretes de Hegel», en: CORREIA, A. DEBONA, V. y TASSINARI, R. (Eds.) *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017, pp. 143-158.

contribuições que são tão instigantes quanto divergentes: a posição consubstanciada no livro *Hegel's Rabble*, de Frank Ruda, e o texto *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, de Tomas Kristofory. O objetivo aqui é reconstruir sucintamente a tese de cada um deles e pô-las em diálogo. Ao final sugeriremos que as respostas de ambos, ainda que bastante estimulantes, não são suficientes para fornecer uma solução satisfatória aos dilemas interpretativos.

Frank Ruda, em seu livro *Hegel's Rabble,* busca desenvolver uma grande tese em torno do conceito de plebe em Hegel. Sua ideia básica é que da plebe é possível pensar a passagem de Hegel a Marx, a saber, da plebe ao proletariado. Segundo Ruda, «o pressuposto do presente livro é que a transformação da filosofia introduzida por Marx começa a partir da plebe».[22] Para cumprir esse propósito, Ruda precisa prestar contas com os comentadores mais clássicos de Hegel. Ele trata de contestar –a nosso ver, com precisão e razão– o ponto de vista de Avineri segundo o qual o conjunto de questões que envolve a pobreza/plebe não teria sido realmente tocada por Hegel, isto é, que este não teria oferecido um tratamento a elas. Ruda é enfático em dizer que, ao contrário do que supõe Avineri, Hegel ofereceu sete tipos de tratamento à questão da pobreza:

> As sete soluções são: 1. o tratamento dos pobres pela sociedade civil ela mesma; 2. mendicância pública; 3. o direito da penúria [*das Notrecht*]; 4. colonização; 5. redistribuição do trabalho; 6. a corporação e sua ética (de consumo responsável); 7. a polícia e, em combinação com isso, a religião (na forma de instituições caritativas).[23]

Todas as alternativas aduzidas falham por um ou outro motivo. Nisso não está propriamente a novidade de Ruda, mas sim no fato de ter sido, até onde nos consta, o primeiro a considerar a problemática da plebe rica em toda sua extensão. Ora, que haja uma dinâmica estrutural que condicione o surgimento da plebe e que ela própria implique em uma disposição de espírito é algo bastante assentado no texto da *Filosofia do direito*. Contudo, não há uma menção explícita de uma plebe rica no texto publicado. Há, bem entendido, uma menção implícita, uma sugestão, em que pese o termo não estar presente.[24] Nas lições de 1821-22 Hegel menciona esse outro tipo de plebe:

> Há também a plebe rica. Pois a riqueza é um poder, e esse poder da riqueza facilmente descobre que é o poder sobre o direito [...] Essa disposição

22 RUDA, F., *Hegel's Rabble. A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London, 2011, p. 5.

23 Ibid., p. 15; RUDA, F., *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011, p. 37.

24 HEGEL, G. W. F., *Filosofia do direito*, op. cit, § 253, p. 227; HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 395.

> assinala que a riqueza é poder contra o direito, é contra o ético [*Sitte*], enquanto esse existe; então a riqueza toma, do mesmo modo, em si e para si um estado de perda de direito [*Rechtlosigkeit*], no qual ela é um poder[25].

É evidente que o que importa nessa definição de plebe é a dimensão da «disposição moral» torpe conferida pela riqueza elevada e que se choca contra os interesses éticos da sociedade.[26] A plebe rica é, igualmente à pobre, carente de direitos no que toca a seu reconhecimento: nela há uma confusão entre dinheiro e poder, uma imposição da riqueza sobre os costumes, de modo que ela própria se autocompreende para além do direito. Segundo Ruda, «a plebe rica coloca seu comando soberano de poder puramente econômico contra a soberania do Estado e suas instituições».[27] Ela tem sua existência ligada à riqueza que se desliga de algum nível de eticidade mais estável: «*qualquer riqueza fora da corporação e dos estamentos é propriedade da plebe rica*».[28] A semelhança entre ambas é que permanecem, do ponto de vista do horizonte de suas aspirações, no estágio da sociedade civil, enquanto pessoas privadas.

A despeito das semelhanças existentes, Ruda enfatiza a distinção entre elas. Em um caso, se escolhe não pertencer à corporação e às esferas éticas mais elevadas e, assim, adentrar ao contingente jogo de perdas e ganhos da economia de mercado; no outro caso, a «decisão» (ou, melhor, a disposição que a plebe encarna) se efetiva frente a uma dura objetividade posta: «de um lado, nós temos uma *operação subjetiva* gerando as condições de possibilidade, de outro lado nós temos uma *operação subjetiva* que já depende de uma inevitável condição objetiva de possibilidade da mesma operação».[29] Outra diferença reside no sentimento básico que orienta as duas plebes. Enquanto a rica toma a forma da depravação, a pobre tem como sentimento a indignação –os termos técnicos são *Verdorbenheit* e *Empörung*:

> Depravação [*Verdorbenheit*], por um lado, como uma expressão da hipóstase de si mesmo, da particularidade isolada tornada a única forma absoluta de universalidade, e indignação [*Empörung*], por outro, como a expressão de uma experiência de privação de direitos, são os dois lados de uma moeda cujo nome é "plebe". Depravação e indignação são nomes que para

25 HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, pp. 222-223.

26 Vale lembrar aqui, como provável fonte, as observações de Adam Ferguson a respeito de uma riqueza desligada da virtude (ou seja, luxo *com* corrupção) e que, por isso mesmo, acaba por dissolver o Estado; FERGUSON, A., «Do Luxo», en: PIMENTA, Pedro Paulo (Ed.), *O Iluminismo Escocês*, Alameda, São Paulo, 2011, pp. 98-99.

27 RUDA, F., *Hegel's Rabble*, op. cit., p. 38.

28 Ídem.

29 Ibid., p. 50.

> Hegel são os dois lados de uma posição subjetiva e convicção que é dirigida contra a comunidade ética enquanto tal.[30]

Além disso, os vínculos sociais que se desmancharam ou nunca efetivamente se constituíram –os quais, por definição, caracterizam a plebe– são retomados em algum nível pela plebe rica, na medida em que ela desfruta de riqueza e poder, algo que é impossível à plebe pobre. Ambas têm como semelhança não retirarem do trabalho sua subsistência, todavia isso não resulta num mesmo tipo de atitude. Viver sem trabalhar é «a razão pela qual a plebe pobre se torna preguiçosa/repulsiva (*faul*) e a plebe rica se torna esbanjadora/extravagante (*verschwenderisch*)».[31] Ruda formaliza duas lógicas que regem as diferentes plebes. A plebe rica é formalizada segundo C-C-N. Isso porque é contingente a operação subjetiva que direciona o indivíduo a dedicar-se ao enriquecimento, tal como é contingente que ele ganhe no jogo da sociedade civil, ao passo que é necessário que a plebe rica subordine a si própria à arbitrariedade, fazendo demonstrações externas de seu poder econômico, isto é, ostentando. Inicialmente, a plebe pobre pode ser formalizada como N-C: a pobreza é impingida necessariamente a um setor da população, todavia o modo como lidarão com ela, assumindo resignadamente a pobreza ou se indignando frente a ela, é contingente. Ruda marca como distinção entre ambas ainda a manifestação externa delas. A plebe rica em sua extravagância tem como manifestação a luxúria. Já à plebe pobre falta toda manifestação externa: «não há critério exterior que nos permitiria detectar se o pobre é uma plebe pobre ou um pobre diabo».[32] A sugestiva analogia de Ruda é que a plebe pobre é como o «Branco sobre Branco» de Malevich.

A existência da plebe, por sua vez, tem como condições cisões que lhe antecedem.[33] Essas divisões assinalam um terceiro elemento que caracteriza a lógica da plebe pobre que não foi ela mesma descrita por Hegel. Ruda se apoia na tese de Adorno segundo a qual Hegel teria recuado frente à negatividade e assumido a positividade do sistema em troca da abertura que encarar a plebe proporcionaria.[34] Isso conduz Ruda a desenvolver uma teoria do ressentimento na perspectiva de complementar Hegel. Essa teoria está apenas indicada e aqui Ruda segue suas próprias formulações. O sentido desse

30 Ibid., 51 y 86.

31 Ibid., p. 53 y 87.

32 Ibid., p. 57.

33 «Até agora descrevi várias cisões: a sociedade civil divide-se entre aqueles que encontram trabalho e um lugar em estamento e aqueles que são meras pessoas privadas; pessoas privadas divididas em pobres e jogadoras; os pobres se dividiram em pobres e plebe pobre; os jogadores dividiram-se em jogadores e plebe rica; a plebe se divide em plebe rica e plebe pobre», ibid., p. 58.

34 Ibid., p. 59.

ressentimento consiste em que a plebe positivamente[35] indigna-se frente ao Estado e à sociedade civil.[36] Esse viés «positivo» da plebe escapa inteiramente a Hegel. Todavia, essa indignação da plebe resulta em uma contradição. Isso porque ela retira o padrão de sua crítica do próprio direito que ela mesma denuncia como particular.[37] Esse «direito sem direito», isto é, a reivindicação de que a sociedade deve sustentar a manutenção de sua existência mesmo sem trabalho, é, contudo, uma reivindicação particular, a qual não avança à universalidade. Nisso consiste aquilo que Ruda chama de *ressentimento*, a saber, a pretensão do estabelecimento de uma norma que valha para si sem valer para os demais.[38]

Por outro lado, a plebe rica não nega o direito como um todo, mas como que permanece em um estágio inferior dele. Ao afirmar sua riqueza, ainda que desligada de pressupostos éticos, ela afirma a categoria da propriedade, de modo que ela «permanece no interior do direito existente».[39] Por outro lado, a plebe pobre expressa seu ressentimento na alegação de que deve ser sustentada mesmo sem trabalho, o que estrutura aquilo que Ruda chama «direito sem direito». O ponto para o qual a dialética de Hegel se mostra deficitária consiste no fato de que ela não consegue ou pode condenar a sociedade civil como um todo.[40] Dessa maneira, o que Ruda quer enfatizar consiste justamente em pensar a plebe como uma espécie de chave conceitual que permitiria ler o conjunto da filosofia de Hegel: «o problema é que a plebe pobre mostra que excede a categorização filosófica de Hegel».[41] Graças à lógica da dupla latência –a saber, qualquer um na sociedade é de modo latente pobre e de modo latente plebe–, Ruda pode encaminhar sua argumentação no sentido de que as alegações que a plebe pobre sustenta podem recair em uma espécie de novo direito que se diferencia substantivamente daquilo que a plebe rica é capaz de sustentar. Segundo Ruda,

35 «Ele [Hegel], ou pelo menos eu pretendo sustentar, suspende o terceiro elemento da lógica da emergência da plebe pobre porque ele a interpreta apenas como um "entendimento negativo"», ídem.

36 «A plebe, indignada e insatisfeita, acusa a sociedade, o governo etc. e declara que o estado da sociedade civil e a ordem do Estado são um estado sem direito», ibid., p. 60.

37 «Porque, de um lado, sua falta não é reconhecida como uma injustiça pelo direito existente e, por outro, ele mesmo julga ser um insulto ao direito, uma injustiça; ele, ao mesmo tempo, julga que o Estado de direito dado não é um Estado de Direito. Como o direito não apoia seu julgamento sobre a injustiça, ele experimenta a perda para ele de estar em seu direito, isto é, a legalidade como tal. Essa é a razão de sua indignação», ibid., p. 61.

38 «Sustentar um direito que fundamentalmente não complete as condições de possibilidade de ser um direito –por ser meramente particular– por ser um *direito sem direito* é a estrutura básica daquilo que se pode chamar de *ressentimento* em Hegel», ídem.

39 Ibid., p. 62.

40 «A consequência decisiva dessa ideia (*insight*) é que a própria sociedade civil produz constantemente injustiças. Mas Hegel não pode tirar essa consequência, uma vez que a sociedade civil é parte da organização racional do ético», ibid., p. 63.

41 Ibid., p. 64.

> *A plebe pobre declara assim um direito sem direito que é válido somente para ela, mas (latentemente) para qualquer um*. Ou colocando isso de modo distinto: a plebe pobre dirige um direito como seu direito que é meramente particular e, contudo, ao mesmo tempo, latentemente universal. O *direito sem direito* da plebe rica é meramente particular.[42]

Haveria mais vários detalhes e liames argumentativos a se evidenciar, porém para uma apresentação sinótica é suficiente anotar que para Ruda a plebe pobre instaura uma dimensão que o próprio Hegel, ainda que tenha antevisto, não pôde compreender em toda a sua extensão. Essa dimensão, por sua vez, não é puramente negativa, no sentido de que não se trata de um setor da população renitentemente negando-se a se integrar socialmente, mas sim ele próprio –o que Hegel não poderia reconhecer– inaugura a possibilidade de pensar um direito da igualdade fundado na ideia de indignação.[43] Nas palavras de Žižek, que em seu livro *Menos que nada* se apoia inteiramente em Ruda nesse aspecto,

> A questão, obviamente, é que aqui também podemos aplicar a diretriz dialética fundamental: esses fracassos locais na tentativa de desenvolver de maneira apropriada o mecanismo do processo dialético são seus pontos sintomáticos imanentes, eles indicam uma falha estrutural mais fundamental no próprio mecanismo de base. Em suma, se Hegel tivesse sistematizado o caráter universal da populaça, seu modelo inteiro do Estado racional teria de ser abandonado.[44]

No polo oposto dessa interpretação sem dúvida está Tomás Kristofory.[45] Sua tese principal é que sobre o problema levantado até agora não há basicamente nenhum problema de fato. A questão suscitada sobre colonização, pobreza, exportação etc., não implica em nenhuma anomia a qual Hegel estaria detectando e comprometendo seu sistema. Segundo Kristofory, «à diferença de interpretações alternativas, descobrimos que Hegel não ofereceu a migração como um meio de aliviar a pobreza, mas como um meio de exportar instituições de estrutura moral

42 Ibid., p. 65.

43 RUDA, F., «A populaça ou: o fim do Estado hegeliano», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 16 (28), 2019, 1-21, pp. 14-15.

44 ZIZEK, S., *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Boitempo, São Paulo, 2013, p. 289.

45 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR; Acesso em 28/01/2018. No mesmo sentido, merece ser citado o artigo de LEUVEN, S., «The Problem of Poverty and the Rabble: Against the Neo-Marxist Critique of Hegel», en: ARNDT, A. *et al*. (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch-2014: Hegel gegen Hegel I*, Walter de Gruyter, Berlin/München/Boston, 2014.

da sociedade civil para o país colonizado».[46] Ou seja, a colonização não teria como função precípua mitigar os problemas derivados das contradições internas das sociedades, mas sim um fim ético, a saber, espalhar as instituições do país colonizador sobre o globo, notadamente instituições ligadas ao comércio. Segundo Kristofory, não há qualquer círculo vicioso envolvido no argumento:

> Tanto o país colonizador quanto o colonizado crescem mais ricos. Apesar de o país colonizador inicialmente querer explorar o país colonizado, mais tarde os colonizadores percebem, será melhor se os libertarem. O efeito final para o país colonizador será o crescimento de sua produtividade e população. Aqui o círculo do argumento chega ao fim. A plebe é superada [*sublated*], produtividade e população crescem.[47]

Uma parte importante do argumento de Kristofory consiste no deslocamento da questão. Segundo ele, o problema da plebe deve ser visto antes de tudo em termos filosóficos, e não econômicos. Partindo das elaborações de Birger Priddat em seu *Hegel als Ökonom*, Kristofory afirma que Hegel, ao contrário da célebre formulação de Marx, não se encontra no interior do ponto de vista da moderna economia política.[48] Na verdade, Hegel deve ser visto como um representante da tradição cameralista, sendo uma das evidências a sua preferência pelo uso da palavra *staatökonomie.*[49] O ponto de Kristofory é enfatizar Hegel como um «economizing philosopher»,[50] ou seja, todas as suas propostas econômicas devem ser vistas sob esse prisma, a saber, de sua filosofia geral.

Contudo, tanto Priddat quanto Ruda, conforme Kristofory, tomam Hegel por um economista (a despeito das distintas abordagens). Com isso, ambos perdem de vista um importante argumento que atinge a questão da plebe: «O papel histórico mundial do comércio»[51] –no que Hegel seguiria Adam Smith.[52] Ou seja, mais do que ter em vista propriamente a realização de um resto econômico mal resolvido nas sociedades modernas, a plebe é o veículo de eticização que o comércio promove nas sociedades, civilizando-as, instituindo a troca,

46 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 1.

47 Ibid., p. 3.

48 MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Boitempo: São Paulo, 2010, p. 124.

49 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 4. Sobre o assunto, ainda pouco estudado no Brasil, ver o paper apresentado no 41º Encontro de Nacional de Economia por CUNHA, A. *Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771) e o pensamento econômico cameralista*. Disponível em https://www.anpec.org.br/encontro/2013/files_I/i1-cc13586f1b74fb47d210954fb8b44aa5.pdf ; Acesso em 13/04/2018. Ver ainda sobre o cameralismo FEIJÓ, R. *História do Pensamento Econômico*, São Paulo, Atlas, 2007, pp. 62-64.

50 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 4.

51 Ibid., p. 5.

52 Ibid., p. 30.

aumentando a produção. Nesse sentido, a plebe é resolvida: «e assim é como a categoria da plebe é imediatamente superada filosoficamente no interior do sistema de Hegel. A superação filosófica da categoria da plebe significa a transição à imediata categoria seguinte».[53] Não está aqui em questão a pobreza propriamente dita, pois ela mesma não será superada, mas sim a plebe. A própria teoria econômica da época, segundo a análise de Kristofory, não teria resolvido a questão da pobreza, portanto seria ocioso exigir do próprio Hegel uma resposta.

Segundo Kristofory, o próximo movimento dos Estados Unidos no interior da dinâmica descrita por Hegel na *Filosofia da história* implicaria em guerra com a América Latina a fim de se escoar a plebe e promover nova colonização, tendo em vista a expansão das sociedades civis ao longo do globo. Kristofory ainda argumenta que o estudo de Hegel sobre a plebe se concentra em países que experimentaram movimentos migratórios e colonizadores, daí que «se a plebe emergiu com a economia em crescimento, é natural que fosse estudada no exemplo da Inglaterra, e não na Itália ou França».[54] Por fim, Kristofory ainda menciona e critica um marxismo sub-reptício que daria o tom em algumas interpretações, como em Ruda e Chamley.

Tentarei mostrar a partir de agora quais os problemas que me parecem estar presentes em ambos os comentadores. Frank Ruda esforçar-se em reconstituir o estado da questão de modo amplo, e nisso residem vários de seus méritos. Um dos principais consiste em demonstrar os erros de avaliação de Avineri a respeito do tratamento que Hegel dispensou à questão. De maneira convincente, Ruda evidencia que Hegel esboçou várias respostas. Além disso, é importante ressaltar a menção e a abordagem pormenorizada do problema da plebe rica, o que foi um resultado novo das pesquisas. Até então, plebe e pobreza eram conceitos tanto mais indistintos quanto menos se fazia essa importante clivagem. Esse movimento de Ruda permitiu se enfocar corretamente os traços distintivos que realmente definem a plebe.

Não oferecerei aqui, propriamente, uma contestação direta, mas apenas vou sugerir de maneira oblíqua as insuficiências de Ruda. A melhor maneira de contrapor-se à sua visão é oferecer uma resposta alternativa à questão, o que não é plenamente exequível nesse espaço. A reconstrução filológica e histórica de Ruda vem acompanhada de um certo projeto filosófico que pensa Hegel *a partir* de Marx, e nisso vê a plebe pobre, a qual confere prioridade analítica e peso maior no interior de seu sistema, como uma espécie de proletariado intuído por Hegel. As consequências dessa ideia, se levadas a sério, conduziriam ao perecimento do modelo de Estado hegeliano.[55] Para tanto, Ruda se compromete a

53 Ibid., p. 5.

54 Ibid., p. 17. Como veremos, essa é uma subestimação de Kristofory que redundará em um erro.

55 TIDRE, P., «Hegel e a Populaça (*Pöbel*)», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 16 (27), 2019, pp, 119-148, p. 144.

completar Hegel. Como projeto filosófico, sem dúvida, é algo fascinante, embora seja possível francamente redarguir: precisa Hegel ser completado? Em termos filosóficos a resposta pode bem ser positiva –e os escritos de Ruda, por si mesmos, são de um profundo interesse nesse sentido–, no entanto as alternativas de se pensar a questão no interior do pensamento de Hegel deveriam antes se mostrar esgotadas –e não parece que nesse quesito Ruda tenha sido exitoso.

Minha objeção a Ruda se dá em dois passos. O primeiro é, digamos, histórico e filológico. Frequentemente Hegel elenca também correspondentes «empíricos» e históricos daquilo que ele entende por plebe. As citações são esparsas, todavia valem ser marcadas e desdobradas. Na *Filosofia da história*, Hegel faz menções reveladoras à plebe, de modo geral em contextos de ruína social, o que poderia, superficialmente, parecer corroborar a tese de Ruda. Uma de suas aparições se dá em uma menção ao contexto medieval e à solicitação das cidades italianas para que o Imperador Romano as «libertasse do domínio da plebe nas cidades [*von der Pöbelherrschaft in den Städten*] ou das violências generalizadas da nobreza».[56] Outra menção se dá no contexto do Império Bizantino, de modo que a plebe é considerada como indomada, selvagem, portadora de um cristianismo que privilegiava os ritos exteriores sem atuar como princípio interior e estruturador da religião.[57] A plebe aqui é apresentada, de modo coerente com outras passagens, como um fenômeno das cidades – em que pese o baixo desenvolvimento urbano típico da Idade Média. Além disso, vê-se que o domínio dela é deletério. A passagem mais importante, porém, encontra-se na *Filosofia do direito*, quando Hegel identifica explicitamente a plebe aos lazzaroni em Nápoles.[58] Até aqui poderíamos pensar que o traço comum dessas menções, em diferentes épocas históricas, se resume a populações urbanas, degradadas, pobres, mais ou menos tomadas como selvagens. O ponto essencial, porém, reside no fato de que Marx e Engels também mencionaram os lazzaroni. Eles o fizeram do seguinte modo: «em Nápoles os lazzaroni, aliados à monarquia, contra a burguesia. Em Paris, a maior luta histórica já travada. A burguesia, aliada aos lazzaroni, contra a classe trabalhadora».[59] Ou seja, Marx e Engels pensaram os lazzaroni como consumidos por um caráter claramente contrarrevolucionário. Em sua definição canônica do lumpemproletariado, no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Marx explicitamente, em sua enumeração classificatória, incorpora os

56 HEGEL, G. W. F., *Filosofia da história*, UNB, Brasília, 1995, p. 324; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 465.

57 HEGEL, G. W. F., *Filosofia da História*, op. cit., p. 287; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 409.

58 HEGEL, G. W. F., *A sociedade civil-burguesa*, op. cit., § 244, p. 75; HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pp. 389-390.

59 ENGELS, F. y MARX, K., *Die Kontrerevolution in Berlin*, en: *Marx-Engels Werke*, Dietz, Berlin, 1961, tomo VI, p. 10.

lazzaroni a ela.[60] Bem pesado, tomar a plebe e o proletariado como duas formas de um mesmo fenômeno é forçado e indevido na medida em que nem conceitualmente nem «empiricamente» eles podem ser identificados. Ainda que nenhuma superposição funcione bem, o próprio Hegel (pelas menções acima), teria a plebe como algo mais próximo do lumpemproletariado. No lusco-fusco das sugestões teóricas de Hegel talvez fosse possível aproximar plebe e proletariado, contudo a ênfase aqui é que se faça valer os escritos históricos como uma espécie de «controle empírico» frente à imaginação teórica e à analogia.[61]

O segundo ponto consiste em criticar a leitura de Ruda das alternativas que podem ser consideradas como respostas ao problema da plebe. Em seu artigo *A populaça ou: o fim do Estado hegeliano* Ruda considera três leituras possíveis a partir do problema da plebe, isto é, da reconstrução aporética que podemos fazer dos §§ 243-248. Por razões de espaço, considera-se aqui a terceira leitura, a qual Ruda assume como sua. Essa leitura propõe que

> alguém poderia argumentar que uma pessoa qualquer poderia e deveria desenvolver a consequência do conceito de populaça que Hegel não desenvolveu, mas ao mesmo tempo deveriam ser enfatizadas essas consequências, embora elas demonstrem uma limitação interna do conceito de Estado, que Hegel apresenta, provam por fim um ponto hegeliano: a saber elas oferecem uma razão do porquê o Estado que Hegel apreende, em um certo ponto, irá perecer e decair, tal como todos os indivíduos, todo Estado individual tem uma vida que começa, expande-se e termina. A populaça poderia ser então tomada como sendo uma (e talvez não a única) explicação conceitual do porquê o apagamento do Estado hegeliano tem ou teve de ocorrer.[62]

A consequência da leitura de Ruda implica em pensar a indignação da plebe como uma forma de auto-respeito, um direito à existência: «a indignação da

60 MARX, K., *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Boitempo, São Paulo, 2011, p. 91.

61 Além dos escritos históricos e políticos, aludo aqui à *Ciência da lógica*, em especial quando Hegel, próximo ao final do livro, no capítulo «A ideia absoluta», procede à explicação da dialética. Em polêmica contra a contestação do movimento empreendida por Diógenes o Cão –o mero caminhar em oposição à objeção conceitual–, Hegel menciona tratar-se de uma «refutação plebeia» (*pöbelhafte Widerlegung*), isto é, tenazmente orientada pelo sensível e incapaz de alcançar níveis mais elevados do pensamento exigidos, por exemplo, para o tratamento de questões éticas. Ainda que esparsa, a investigação em torno da plebe em seu componente lógico plausivelmente leva à demonstração de que nela não há potencialidade normativa qualquer, mas antes uma afirmação do imediato. HEGEL, G. W. F., *Ciência da lógica. A doutrina do conceito*, Vozes, Petrópolis, 2018, p. 321; HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 559.

62 RUDA, F., «A populaça ou: o fim do Estado hegeliano», op. cit., p. 9.

populaça em sua dimensão latentemente universal indica, portanto, que o vínculo social já foi quebrado».[63] Ou seja, a emergência da plebe demonstra que o Estado já soçobra[64]. Contrapor esse ponto exigiria uma reconstrução mais detalhada do que se poderia oferecer aqui, todavia sinoticamente é possível, e mesmo aconselhável, separar de maneira mais radical o fenômeno da pobreza do fenômeno da mentalidade da plebe (a existência de uma plebe rica, cuja disposição psicossocial se manifesta na afluência, acaba por legitimar esse procedimento). Geoff Mann sintetizou a questão da seguinte forma:

> Hegel não acredita que a pobreza pode ser eliminada ou curada. Ele acredita que a «mentalidade de plebe» pode ser subjugada, mesmo superada em um Estado que se torna ético, mas a pobreza não desaparecerá como uma consequência. «Remediar» é melhor entendido aqui como «tratar», isto é, gerir, cuidar [...] A questão da pobreza per se não é passível de uma cura. [...] Em resumo, a questão para Hegel é precisamente a mesma com a qual Robespierre se viu enredado em 1792: a possibilidade de uma pobreza honrada na ordem liberal.[65]

A tese geral de Geoff Mann é que a pobreza, como questão transhistórica, não é vista como um problema da mesma maneira que a plebe. Se a pobreza é necessária, a plebe não o é. Há dois argumentos subsidiários para embasar essa afirmação. O primeiro é o reconhecimento de que há diferenças evidentes nos processos de formação nacional. Basta se pensar no relato de Hegel acerca da Inglaterra no escrito sobre o *Reformbill.*[66] A proporção de plebe na Inglaterra é muito diferente da Alemanha, de maneira que é possível inferir que o que se está em questão são formações nacionais mais ou menos bem

63 Ibid., p. 17.

64 O § 544 da *Enciclopédia* talvez pudesse ser visto como evidência suplementar a essa tese, na medida em que Hegel escreve sobre o povo em sua relação com o Estado nos seguintes termos: «Costuma-se chamar *povo* o agregado das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é o *vulgo*, não o *povo* [vulgus, populus]; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à ação *enquanto* um *tal agregado*», HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, Loyola, São Paulo, 1995, vol. 3, § 544, p. 315. Contudo, o contexto nesse trecho diz respeito à participação de pessoas privadas no Estado, sem a devida mediação. Não basta um Estado racional: é preciso que o próprio povo o seja também: «Para que tenha um sentido entrar na questão da participação das pessoas privadas nos assuntos universais, deve-se pressupor não o irracional, mas um povo já organizado», ibid., p. 315. Ou seja, esse tipo de participação atomizada dos indivíduos no Estado –o povo como agregado, portanto não através de estamentos– é ela própria resultado de falhas de socialização no que concerne a outros dispositivos estatais, como a *Polizei*. Não por acaso é precisamente a Inglaterra que é citada como a forma desenvolvida desse tipo de patologia.

65 MANN, G., *In the long run we are all dead. Keynesianism, Political Economy, and Revolution*, Verso, London/New York, 2017, p. 172.

66 HEGEL, G. W. F., *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

sucedidas, nas quais o êxito ou o malogro das instituições garante o aparecimento e dimensão da pobreza e da plebe –a Inglaterra é, nesse sentido, o exemplo a ser evitado, uma sociedade cujo componente privado se exacerbou e hipertrofiou a ponto de macular as demais instituições, por exemplo nos subornos generalizados.[67]

A segunda questão a ser ressaltada é sobre como entender o papel da plebe na economia argumentativa da *Filosofia do direito*. Esse ponto é fundamental. Isso porque a plebe é normalmente vista como um resultado necessário de todas as sociedades modernas, uma categoria que na ordem expositiva se faz sempre presente. Nesse caso, propõe-se aqui separar a ordem expositiva da ordem empírica. Para fazer esse trecho da argumentação mais transparente, vale realizar uma analogia com a noção de «demência» no terceiro volume da *Enciclopédia*:

> Essa nossa apreensão da demência, como forma ou grau que surge *necessariamente* no desenvolvimento da alma, não deve ser entendida, naturalmente, como se por ela se afirmasse que *cada* espírito, *cada* alma, devesse passar por esse estado de demência extrema. Tal afirmação seria tão insensata quanto talvez a suposição de que, pelo fato de ser o *crime* considerado como um fenômeno *necessário* na *Filosofia do direito*, se deveria, por isso, fazer a perpetração de crime e uma necessidade inevitável para cada [indivíduo] *singular*. O crime e a demência são *extremos* que o espírito humano *em geral* deve superar no curso de seu desenvolvimento, porém que não aparecem em *cada* homem como *extremos*, mas somente na forma de *limitações*, de *erros*, de *tolices* e de *falta não criminosa*. Isso é o bastante, para justificar nossa consideração da demência como grau essencial do desenvolvimento da alma.[68]

No mesmo sentido é proposto pensar-se a plebe: é plausível pensa-la não como uma necessidade empírica de todas as sociedades, ainda que ela seja uma tendência inscrita em seu desenvolvimento. Ela é uma possibilidade extremada do processo de formação das sociedades modernas. Todo homem é sujeito a cometer crimes, mas nem todos os cometem, aliás, a maioria não o faz –toda sociedade é passível de ver nela surgir uma plebe numerosa, mas nem em todas isso ocorre. A hipótese aqui defendida é que sem diferenciar o registro «expositivo» do «empírico» a análise está, de antemão, comprometida. Uma parte das observações de Hegel a respeito da plebe se dá, precisamente, nesse nível empírico. Disso se segue que seja legítimo anotar que as críticas dirigidas a Hegel por seu tratamento não sistemático da plebe não são razoáveis.

67 Ibid., p. 236.

68 HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, op. cit., § 408, p. 150.

Valeria assinalar, antes, que «essas aparentes fraquezas poderiam, contudo, ser reavaliadas como pontos fortes: a postura de Hegel se distingue não por meio de teimosia doutrinária, mas sim por realismo e flexibilidade pragmática».[69]

Kristofory por sua vez acaba por cair, digamos, no erro oposto. A sua interpretação hiperliberal de Hegel, ideologicamente motivada, precisa dar peso a citações marginais, obliterar o sentido de afirmações essenciais e simplesmente esquecer certos problemas a fim de garantir uma interpretação apologética do capitalismo. Com isso, contudo, é preciso dizer que sua pesquisa é de qualidade, levanta autores e citações relevantes e ainda não completamente trabalhadas; a crítica aqui se dirige à interpretação sugerida, e não implica em diminuição da qualidade da pesquisa. A despeito da interpretação, a meu ver, ser muito problemática, seu levantamento é bastante adequado.

Dito isso, passemos à primeira questão, a saber, o peso dado ao papel do comércio. A principal evidência desse papel –que de fato existe, embora seja realmente duvidoso que caiba à plebe realiza-lo– é amparado basicamente em uma citação da *Filosofia da história* que correlaciona a Inglaterra ao comércio:

> A existência material da Inglaterra baseia-se no comércio e na indústria, e os ingleses assumiram a grande tarefa de ser os missionários da civilização em todo o mundo, pois seu espírito comercial impulsiona-os a revistar todos os mares e todos os países, a ter ligações com os povos bárbaros, a despertar neles necessidades e atividades e, principalmente, a estabelecer, entre eles, as condições para o comércio: a abolição das violências e o respeito perante a propriedade e a hospitalidade.[70]

Há pelo menos dois problemas nessa *démarche* de Kristofory. Um ponto que é possível notar desde já diz respeito ao peso dado a esse argumento. Além dessa menção, há aquela do §246 da *Filosofia do direito*. Contudo, o comércio, ou a troca, é uma solução que precisa ser compreendida no interior de uma grande resolução que tem a colonização como etapa mais alta – e a colonização é um processo violento que resulta em sua autoabolição.[71] Ademais, é preciso estabelecer corretamente o papel que os ingleses cumprem na compreensão de Hegel conforme seu enquadramento das nações. Sabe-se que não estão no patamar mais alto, não sendo comparáveis aos alemães.[72] Em resumo, há que se nuançar o peso dado ao papel civilizador do comércio, na

69 WASZEK, N., «Saint-Simonismus und Hegelianismus», en: WASZEK, N. (Ed.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Mentis Verlag, Paderborn, 2007, p. 23.

70 HEGEL, G. W. F., *Filosofia da história*, op. cit., p. 372; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 538.

71 HEGEL, G. W. F., *A sociedade civil-burguesa*, op. cit., § 248, p. 79; HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 393.

72 ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, op. cit., p. 580.

medida em que: i) além de não ter um papel na economia do texto hegeliano como Kristofory busca nos convencer, ii) é um movimento protagonizado por uma nação cujas principais referências de Hegel passam ao largo do enaltecimento, como o artigo sobre o *Reformbill* atesta.

Uma ideia realmente estranha e aparentemente despropositada é a noção de guerra tal como empregada por Kristofory. Ele argumenta em uma provável guerra de Estados Unidos contra a América Latina:

> Bem, como mostramos antes, Hegel prevê que a plebe surgirá nos EUA em algum momento no futuro, e a consequência será que talvez lute contra a América do Sul. Eu deduzo que a guerra seria travada para o estabelecimento de colônias. A dedução adicional é que depois que as sociedades civis também surgirem, novas colônias serão estabelecidas em outros lugares, até que –em princípio– as instituições da sociedade civil estejam espalhadas por todo o mundo. Isso soa um belo final hegeliano.[73]

Essa ideia não parece ser razoável. Segundo a própria estrutura interna da *Filosofia do direito*, o tema da guerra não aparece como derivado das dinâmicas das sociedades civis, mas sim ligado à particularidade dos próprios Estados, ao seu caráter de indivíduos históricos. Além disso, Kristofory parece pensar num caráter francamente civilizatório promovido pela guerra, na medida em que ela alastra e generaliza sociedades civis ao longo do mundo. Claudio Cesa lembra:

> Se não me equivoco, o único reconhecimento explícito de uma função civilizadora da guerra se acha no lugar onde se fala da empresa de Alexandre Magno; em compensação, em relação às guerras dos romanos e dos germanos, Hegel não compartilha nem o entusiasmo de certos iluministas pela virtude e a tolerância pelas qualidades do povo romano, nem o de certos contemporâneos seus pela saúde física e moral dos povos germânicos; trata-se, em ambos os casos, de povos depredadores, incapazes inclusive de reelaborar autonomamente os valores da civilização com a qual entraram em contato.[74]

Ou seja, ainda que seja um argumento dado como «provável» por Kristofory, não parece ser possível pensa-lo como minimamente persuasivo. Talvez, inclusive, sirva para pensar como sua abordagem é problemática. O que o

73 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 5.

74 CESA, C., «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», en: COLL, G. A. (Ed.), *Estudios sobre la 'Filosofia del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 335.

argumento sugere é basicamente uma guerra colonialista. Denis Rosenfield lembra que o papel da guerra vai no exato contrário a esse delineado por Kristofory: «Hegel vê a guerra –à parte ser ela um dado real das sociedades do seu tempo e, de um modo mais geral, de toda a história– como um meio de evitar uma privatização excessiva da vida e de elevar a consciência que um povo tem de si».[75] Ou seja, ao invés de ser uma ampliação das dinâmicas privadas inscritas nas sociedades civis, ela ocupa no pensamento de Hegel outro papel, ligado precisamente à universalidade.

Hegel, a altura do adendo ao §248, sustenta que o fim das colônias é bom para as metrópoles, embora não ofereça razões claras disso. Kristofory, correta e unilateralmente, argumenta: «eu deduzo que a razão é o crescimento do volume de troca internacional, o qual ajuda os ricos a crescer e mitigar alguma parte do problema da pobreza»[76]. O que se revela aqui é um certo tipo de enquadramento da questão: embora Kristofory esteja correto, não parece que o único argumento de Hegel seja primariamente «funcional» –há, na verdade, um argumento ético, ligado à liberdade e autonomia, e não apenas ao incremento do comércio; essa dimensão ética precisaria ser enfatizada –a qual, no fundo, não parece importar muito a Kristofory.

Kristofory aponta ainda, corretamente, que as plebes antigas e modernas têm diferenças, relacionadas ao fato de que as sociedades antigas não possuíam uma sociedade civil propriamente dita. Porém, problemas assemelhados concernem a ambas as plebes. Esse acordo, todavia, não elide o que me parecem dois erros de tratamento fundamentais. O primeiro diz respeito à sua sustentação de que foi a plebe que conduziu a colonização antiga. Isso parece um erro, na medida em que foram os sentimentos de liberdade e dignidade que conduziram os homens a uma busca por novos caminhos:

> Todavia, uma parte da classe pobre não queria se submeter ao estado de miséria, pois todos se sentiam cidadãos livres, e a única solução que lhes restou foi, portanto, a colonização. Em outra terra, aqueles que passavam necessidade em sua pátria poderiam ocupar terras e sobreviver como cidadãos livres, por meio da agricultura.[77]

Kristofory confunde aqui plebe e pobreza: de fato foram os pobres que realizaram a colonização; supor esse sentimento de liberdade nessa camada da população tomada como plebe é já extrapolar em muito o conceito de plebe delineado pelo próprio Hegel, na medida em que ele se caracteriza pela ausência desse tipo de valor.

75 ROSENFIELD, D., *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Ática, 1995, p. 271.

76 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 7.

77 HEGEL, G. W. F., *Filosofia da História*, op. cit., p. 197.

O outro aspecto decisivo reside na sua interpretação na razão pela qual consistiu no caráter «paliativo» dessa colonização. Ele sustenta: «a presença de tiranos e a ausência de respeito pelo sujeito foram a base da queda da Grécia Antiga».[78] Não se trata disso. Ao contrário, a posição de Hegel sobre os tiranos é avaliada –de modo matizado– positivamente, como um passo necessário à realização da liberdade.[79]

Por fim, o último problema diz respeito à ideia segundo a qual os locais que devem ser estudados sobre a plebe são aqueles que chegaram a ter colônias. Essa é uma abordagem restritiva, problemática e mesmo errada. Segundo Kristofory:

> A Inglaterra é a nação mais economicamente desenvolvida da era de Hegel. Se a plebe emergiu com a economia em crescimento, é natural que ela fosse estudada no exemplo da Inglaterra, em vez da Itália ou da França. A nação italiana não tinha sequer o seu estado que poderia ter estabelecido a estrutura da sociedade civil. Como veremos mais adiante, os impactos da plebe não podem ser estudados em um país que não tem colônias, já que a meta da plebe para Hegel é exportar as instituições da sociedade civil. Isso era impossível na Itália, sem estado nacional e colônias.[80]

Isso leva Kristofory a interpretar o § 248 em termos estritamente nacionais, e não propriamente estendendo seu alcance ao conjunto da dinâmica das sociedades modernas:

> Assim, a conclusão deste parágrafo consiste em nosso argumento de que a plebe inglesa não permanece na Inglaterra e migra para os EUA, onde ela deixa de existir. A Inglaterra continua a manter relações ainda mais positivas com os EUA, particularmente as econômicas, após a Independência deste último. Portanto, a plebe não é uma contradição inerente que constitui o ponto de partida da linha original de pensamento de Hegel, como é o caso de Ruda. Há uma superação da plebe nos EUA. Pela lógica do argumento de Hegel, a plebe surgirá também nos EUA após o surgimento da sociedade civil ali. Veremos mais adiante que essa aparente complicação servirá ao papel histórico mundial de Hegel. Mas primeiro vamos esclarecer quem é o que pertence a esta plebe para Hegel, porque existem alguns grupos surpreendentes entre eles.[81]

78 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 34.

79 HEGEL, G. W. F., *Filosofia da História*, op. cit., p. 197; HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, § 435, op. cit., pp. 205-206.

80 KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, op. cit., p. 17.

81 Ibid, p. 24.

Nisso residem dois problemas. O primeiro deles diz respeito à renitência da plebe na Inglaterra. A fim de se negar isso precisaria se evitar todo o conteúdo do artigo sobre o *Reformbill*. Segundo Kristofory, o problema é exportado aos Estados Unidos e resolvido, mas a leitura do artigo atesta que não: a plebe permanece como um nó terrível no ordenamento econômico da Inglaterra –com amplas consequências para a estrutura política. A consequência a ser retirada é que a resolução não se dá apenas por mecanismos econômicos estritos; do contrário, realmente a Inglaterra seria paradigmática. Ou seja, aceitar o argumento de Kristofory significa subtrair o próprio Hegel. O segundo ponto diz respeito ao estudo da plebe estar restringido à Inglaterra. Que ela seja o caso principal e exemplar não há dúvidas; mas a interdição é duvidosa. Ainda que essa perspectiva pareça rigorosa conforme a apresentação categorial da *Filosofia do direito*, a plebe reaparece em outros ordenamentos, como por exemplo na Itália, conforme menciona a *Filosofia da história*. Que não tenha se tornado um problema tão amplo ou que não tenha sido ensejo para a promoção do comércio e colonização como ocorrido em relação à Inglaterra, não desmente sua existência, em si mesma problemática. Em resumo, a plebe existe e pode ser estudada em qualquer lugar no qual ela se faça presente, de modo que a interdição não faz sentido.

As interpretações contemporâneas da plebe ofereceram muito mais elementos para se compreender o lugar dela no edifício hegeliano –seja como um dano estrutural, seja como a mostra definitiva de sua solidez. Contudo, como resultado, sugerimos que, embora avancem bastante na compreensão da plebe, as interpretações de Ruda e Kristofory acabam por obscurecer uma resposta que o próprio Hegel poderia oferecer ao problema se ele fosse interrogado de forma imanente, isto é, se se buscasse a coerência de sua posição nas variadas menções que fez da plebe –nem apologeta do capitalismo, nem uma filosofia cuja existência já é sintoma dos estertores da ordem liberal. Nesse sentido, é preciso observar as diferenças entre os conceitos de plebe e pobreza e, sobretudo no que diz respeito a Ruda, estabelecer os níveis do discurso de Hegel.[82] A maneira e modo de se entender a extensão das afirmações de Hegel –se válidas ao conjunto de todas as sociedades modernas ou se circunscritas a apenas algumas dessas sociedades nacionais; se necessárias ou tendenciais –definem de maneira crucial a interpretação adotada. Sem determinar o estatuto do discurso de Hegel e cotejá-lo com as menções esparsas nos textos históricos e políticos se perde o critério empírico e o resultado é uma analogia com o proletariado– quando, melhor, seria comparar a plebe ao lumpemproletariado. Por outro lado, a tentativa de Kristofory de subsumir

82 A inspiração desse tipo de procedimento pode ser rastreada em LEBRUN, G., *A Paciência do Conceito*, UNESP, São Paulo, 2006. Contudo, como é evidente, não há semelhança na maneira como Lebrun entende o discurso de Hegel e como se tentou desenvolvê-lo aqui.

Hegel a uma espécie de arqui-neoliberal é bastante duvidosa por conferir a trechos menores um peso decisivo.

O resultado de nossa investigação tenciona mostrar que a interrogação imanente a Hegel sobre o problema da plebe permite que, recolhendo suas variadas menções, possamos fazer um quadro mais completo e equilibrado que resulta em uma teoria da modernidade –aqui apenas aludida– que, comparativamente, estabelece critérios de processos de formação social mais ou menos exitosos. É esse tipo de procedimento, aliás, que ajuda a conferir maior inteligibilidade às constantes referências à Inglaterra, França e Alemanha. A plebe não é da ordem da necessidade incontornável –do mesmo modo que a demência ou o crime não são para o indivíduo, ainda que a apresentação científica exija o trato com essas categorias– e, portanto, a sua existência expressa sobretudo processos disfuncionais específicos, ainda que potencialmente presentes em toda as dinâmicas sociais modernas. Nesse sentido, o Hegel que resulta desse texto é o pensador que buscou se manter na tênue e difícil integridade tensa dos tempos modernos que, de resto, ainda é nosso tempo.[83]

83 MARCUSE, H., «Zum Begriff der Negation in der Dialektik», en: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 188.

Bibliografia

ADORNO, T. W., *Sociologia*, Ática, São Paulo, 1994.

——, *Três estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013.

AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge, New York, 1972.

BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Capitalism*, Suny Press, New York, 2015.

CESA, C., «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», en: COLL, G. A. (Ed.), *Estudios sobre la 'Filosofia del derecho' de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

DRI, R., «A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado», en: BORON, A. (Ed.), *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, San Pablo, 2006.

EICHENBERGER, H. V., «A plebe segundo os intérpretes de Hegel», en: CORREIA, A. DEBONA, V. y TASSINARI, R. (Eds.), *Hegel e Schopenhauer*, São Paulo: ANPOF, 2017.

——, *Pobreza e Plebe em Hegel*. 2018. 195. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

FEIJÓ, R., *História do Pensamento Econômico*, Atlas, São Paulo, 2007.

FERGUSON, A., «Do Luxo», en: PIMENTA, Pedro Paulo (Ed.), *O Iluminismo Escocês*, Alameda, São Paulo, 2011.

HARVEY, D., *A Produção Capitalista do Espaço*, Annablume, São Paulo, 2005.

HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

——, *A sociedade civil-burguesa*, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1996.

——, *Ciência da Lógica – A Doutrina do Conceito*, Vozes, Petrópolis, 2018.

——, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

——, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. 3, Loyola, São Paulo, 1995.

——, *Filosofia do Direito*, Loyola/UNISINOS, São Paulo/São Leopoldo, 2010.

——, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

——, *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

KRISTOFORY, T., *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR; Acesso em 28/01/2018

LEBRUN, G., *A Paciência do Conceito*, UNESP, São Paulo, 2006.

LEUVEN, S. H., «The Problem of Poverty and the Rabble: Against the Neo-Marxist Critique of Hegel», en: ARNDT, A. et al. *Hegel Jahrbuch-2014: Hegel gegen Hegel I*, de Gruyter, Berlin/München/Boston, 2014.

LUKÁCS, G., *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018.

MANN, G., *In the long run we are all dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution*, Verso, London/New York, 2017.

MARCUSE, H., «Zum Begriff der Negation in der Dialektik», en: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

MARX, K y ENGELS, F., *Marx-Engels Werke*, Dietz, Berlin, 1961.

MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Boitempo, São Paulo, 2010.

——, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Boitempo, São Paulo, 2011.

ROSENFIELD, D., *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Ática, 1995.

ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, Perspectiva, São Paulo, Perspectiva, 2008

——, *Hegel und der Staat*, Bd. II, Oldenbourg, München und Berlin, 1920.

RUDA, F., «A populaça ou: o fim do Estado hegeliano», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 16 (28), 2019, 1-22.

——, *Hegel's Rabble. A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London, 2011.

——, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011.

TIDRE, P., «Hegel e a Populaça», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 16 (27), 2019, pp. 119-148.

WASZEK, N., «Saint-Simonismus und Hegelianismus», en: WASZEK, N. (Ed.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Mentis Verlag, Paderborn, 2007.

——, «O mendigo escocês de Hegel», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15 (26), 2018, pp. 235-241.

WEIL, E., *Hegel e o Estado*, É Realizações, São Paulo, 2011.

ŽIŽEK, S., *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Boitempo, São Paulo, 2013.

artículos

Hegel e o pensamento jurídico contemporâneo: discussões com o positivismo

Hegel and Contemporary Legal Thought: Debates with Positivism

GUSTAVO DE AZEVEDO TORRECILHA
Universidade de São Paulo
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.006

Recibido: 19/3/2021
Aceptado: 3/6/2021

Resumo. A bicentenária filosofia do direito de Hegel ainda contém importantes contribuições para o debate jusfilosófico contemporâneo. Essas contribuições surgem, por exemplo, ao se traçar contraposições ao juspositivismo, uma das principais correntes contemporâneas da filosofia do direito, especialmente no que diz respeito à figura de Kelsen. Enquanto o juspositivismo advoga por uma visão objetiva sobre o direito, o mais próximo possível de uma ciência, elegendo a norma como seu objeto e afastando o direito de demais esferas da vida social, especialmente a moral e a política, Hegel propõe uma visão sistemática, onde o direito é, ao lado da moralidade e da eticidade, parte do espírito objetivo, de todo o universo prático racional. A partir dessa compreensão, Hegel é capaz de explicar o direito positivo como resultado de uma evolução conceitual que pretende a universalização do direito abstrato, o qual, por sua vez, tem início na personalidade enquanto expressão mais básica da liberdade, sendo sua efetivação a categoria da propriedade. Essa universalização apenas pode ser atingida na esfera das relações éticas, quando o direito se torna positivo. Mesmo assim, Hegel ressalta que o direito positivo nem sempre é condizente com o direito racional, pois o direito positivo em determinado contexto não necessariamente corresponde à evolução da autoconsciência da liberdade. Tendo em vista a sistemática conceitual por detrás do direito, Hegel consegue superar algumas das dificuldades que o juspositivismo possui no que diz respeito à crítica de normas que claramente ferem a liberdade humana.

Palavras-chave: Hegel, filosofia do direito, juspositivismo

Abstract. Hegel’s bicentennial philosophy of law still contains important contributions to the contemporary jusphilosophical debate. These contributions arise, for example, by drawing up contrapositions to legal positivism, one of philosophy of law’s main contemporary schools of thought, especially concerning Kelsen. While legal positivism advocates for an objective view of law, as close as possible to a science, choosing the norm as its object and removing law from other spheres of social life, especially morals and politics, Hegel argues for a systematic view, where law is, alongside the morality and the ethical order, part of the objective spirit, of the entire rational practical universe. Based on this understanding, Hegel is able to explain positive law as a result of a conceptual evolution that aims at the universalization of abstract law, which, in turn, begins with the personality as the most basic expression of freedom, with its effectiveness achieved through property. This universalization can only be achieved in the sphere of ethical relations, when law becomes positive law. Nonetheless, Hegel points out that positive law is not always compatible with rational law, because positive law in a given context does not necessarily correspond to the evolution of the self-conscience of freedom. Based on the conceptual system behind law, Hegel manages to overcome some of the difficulties that legal positivism has regarding the criticism of norms that clearly hurt human freedom.

Keywords: Hegel, philosophy of right, legal positivism

Introdução

A obra de Hegel *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, publicada há duzentos anos, ainda contém importantes reflexões que podem ser feitas com relação ao pensamento jurídico e filosófico contemporâneo. Trata-se de uma das poucas obras publicadas pelo próprio Hegel, onde o autor desenvolve de maneira mais sistemática, segundo suas próprias palavras,[1] o espírito objetivo, que já havia sido apresentado dentro do sistema da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, cuja primeira de suas três edições havia sido publicada poucos anos antes, em 1817. A compreensão hegeliana do direito o coloca como parte de um sistema espiritual (no nível do espírito objetivo), onde direito, moralidade e eticidade (a qual envolve a família, a sociedade civil e o Estado) correspondem à expressão objetiva da liberdade.

Essa compreensão sistemática, que coloca o direito na mesma esfera espiritual da moral e da eticidade, é especialmente interessante de se pensar em contraposição ao positivismo jurídico. Pode-se compreender o juspositivismo, de modo geral, como uma corrente que, por sua vez, pretende isolar o direito, apartando-o da moral e da política, na medida em que pretende enxergá-lo de modo objetivo, científico. Apesar das diversas nuances que existem dentro do juspositivismo contemporâneo, elege-se aqui como contraponto especialmente a compreensão de Kelsen em sua obra *Teoria pura do direito* –representante do juspositivismo estrito–,[2] onde o próprio reconhece seu papel– pioneiro, mas com ampla adesão posterior – no desenvolvimento de «uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política», com «tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito» e o objetivo de

1 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, UNISINOS, São Leopoldo, 2010, p. 31.

2 Cfr. MASCARO, A. L., «Direitos humanos: uma crítica marxista», *Lua Nova. Revista de cultura e política* 101, 2017, 109-137, pp. 112-113.

«aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão».[3] Como resultado, ele elege a norma, o direito positivo, como objeto teórico do juspositivismo, procurando isolá-lo de uma compreensão histórica, social ou política. No que diz respeito a essas preocupações de Kelsen, que servem de norte para a teoria geral do direito contemporânea, pretende-se mostrar, como, do ponto de vista da filosofia hegeliana, esse pensamento não consegue apreender o verdadeiro conceito de direito.

Isso porque, em Hegel, o termo direito «recebe um significado que vai além do direito em seu sentido estritamente jurídico, pois segundo uma passagem-chave, o direito abrange "o ser-aí de *todas as* determinações da liberdade"», assim, «de modo algum se pode confundi-lo com o assim chamado direito positivo e com seu uso atual».[4] Apesar das diferentes caracterizações, ainda assim Hegel está tratando também do direito positivo, sendo que sua compreensão que conjuga o direito abstrato com a eticidade, ativamente negada pelo juspositivismo, como se pretende demonstrar, é de essencial valor para a compreensão do fenômeno jurídico, o que suscita a importância da filosofia do direito de Hegel para a contemporaneidade.

O direito na filosofia de Hegel

Hegel entende o direito em sentido amplo e ampliado, que não se restringe à validade normativa como ordenamento jurídico, nem às instituições de aplicação jurisdicional, uma vez que se trata, antes de tudo, da efetividade imediata da liberdade objetivada.[5] Considerando essa ótica ampliada, cumpre apresentar uma breve caracterização do direito e seu local dentro do sistema hegeliano, tendo por base principalmente a *Enciclopédia*, de modo a entender o que é o direito para Hegel e como ele se relaciona com as demais esferas do espírito. Nesse sentido,

> esta totalidade sistemática e objetivada de determinações, que o próprio conceito de liberdade se dá no processo de sua determinação completa a fim de ser «liberdade enquanto Ideia» (§§ 1, 29), portanto, direito *lato sensu*, se configura no registro fenomênico como o conjunto das condições sociais e institucionais (jurídicas, morais e éticas, para especificá-las nos termos da tripartição da obra) da efetivação e da universalização da liberdade, entendida como a liberdade de todos os singulares.[6]

3 KELSEN, H., *Teoria pura do direito*, Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. XI.

4 VIEWEG, K., *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, p. 27.

5 MÜLLER, M., «O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório» (1ª parte), *Analytica* 9(1), 2005, pp. 161-197, p. 162.

6 Ibid., p. 162-163.

Antes de ser absoluto (estágio que envolve arte, religião e filosofia), o espírito é finito. Isso significa que, por mais que corresponda à totalidade, à ideia efetiva, com retorno a si mesma, tal ideia é, no entanto, ainda incompleta, pois só viria a ser consumada no espírito absoluto[7]. O espírito finito, portanto, enquanto ideia cujo retorno para si ainda não se consuma, apesar de já ser o espírito em geral, ainda não é o espírito completamente manifesto a si mesmo, consciente-de-si[8] –ele ainda não é o verdadeiro, mas «pura e simplesmente um *passar* e um *ir-além-de-si*»; sua finitude, por isso, é apenas um momento a ser superado.[9] Essa superação se dá no espírito absoluto, sendo a filosofia o saber absoluto, o olhar retrospectivo que permite a apreensão dessa trajetória de evolução espiritual também no âmbito finito.

O espírito finito se divide em subjetivo e objetivo. O espírito objetivo, que seria o local correspondente da *Filosofia de direito* dentro da sistemática da *Enciclopédia*, é o segundo momento do espírito finito, anterior ao espírito absoluto, e corresponde ao estágio no qual o espírito já tem consciência de sua liberdade, podendo exercer vontade, definida por Hegel como: «na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como a necessidade presente».[10] Trata-se, portanto, do subjetivo que já se sabe livre, sendo que a plena efetivação dessa liberdade só se atinge na eticidade, especialmente em seu último estágio, o Estado.[11] Cada um desses graus de desenvolvimento da ideia da vontade livre tem «seu direito característico», sendo que, ao falar de moralidade e eticidade frente ao direito (no sentido amplo, portanto, como espírito objetivo), entende-se por direito apenas o primeiro estágio, o «direito formal da personalidade abstrata»,[12] portanto, no sentido estrito, como direito abstrato. A compreensão hegeliana do fenômeno jurídico não se limita, entretanto, apenas ao direito abstrato, pois é nas relações necessárias com a eticidade que ele se efetiva universalmente, tomando a forma do direito positivo.

A ciência do direito é, por conseguinte, uma parte da filosofia,[13] do sistema, aspecto que se mostrará fundamental para a proposta deste texto. No prefácio da *Fenomenologia do espírito*, Hegel anuncia que «a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico»,[14] e que «o saber só é

7 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830, Volume III: a filosofia do espírito*, Edições Loyola, São Paulo, 2011, §381, p. 20.

8 Ibid., §384, p. 28.

9 Ibid., §386, p. 31-32.

10 Ibid., §385, p. 29.

11 Ibid., §385, p. 30.

12 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., § 30, p. 73.

13 Ibid., §2, p. 47.

14 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, Editora Universitária São Francisco, Petrópolis/Vozes/Bragança Paulista 2018, p. 25.

efetivo –e só pode ser exposto– como ciência ou como *sistema*».[15] Deste modo, uma compreensão do direito que o isole da moral e da política, da vida ética, seria, para Hegel, abstrata e insuficiente, por mais que essa proposta tenha por pretensão um tratamento científico do fenômeno jurídico.

O desenvolvimento conceitual do direito: da propriedade à norma

O positivismo jurídico corresponde a uma corrente de pensamento que se impulsiona em primeiro lugar a partir da crítica às visões do direito natural, estabelecendo um paradigma onde as normas jurídicas, positivadas pelo Estado, são o cerne do ordenamento jurídico. O direito natural, por mais que também possa aceitar a perspectiva normativa, encontra seu fundamento de validade das leis positivas em concepções de moralidade e justiça como a natureza, Deus, etc. O positivismo, por sua vez, aceita a tese da faticidade com relação à sua obediência e observação, bastando o poder, a vontade do soberano, ou a aceitação do sistema jurídico –como no caso da pressuposta norma fundamental de Kelsen–, para se ter o fundamento –tanto em termos formais quanto procedimentais– que garante a validade do ordenamento normativo.[16] A compreensão jusnaturalista do direito é, portanto, valorativa, ao passo que o critério para o conceito de direito para o juspositivismo é a validade de uma norma dentro do ordenamento jurídico.[17] Além disso, para autores como Kelsen, não apenas as normas são positivadas pelo Estado, mas elas também garantem a ele a sua validade, submetendo-o à ordem normativa e afastando-se do «conceito metafísico de soberania surgido com o contratualismo».[18] É por isso que, dentre essas visões do direito natural que o positivismo visa a superar, há aquelas associadas ao contratualismo,[19] de modo que, antes de se passar propriamente à oposição que se pode fazer à corrente positivista a partir do pensamento hegeliano, é interessante, em primeiro lugar, apontar brevemente que Hegel também se opunha ao contratualismo e ao direito natural,[20] porém

15 Ibid., p. 35-36.

16 CONSANI, C. F., «Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política», *Princípios Revista de filosofia* 23(41), 2016, pp. 125-170, pp. 146-147.

17 BARZOTTO, L. F., *O positivismo jurídico contemporâneo: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart*, UNISINOS, São Leopoldo, 1999, pp. 19-20.

18 CONSANI, C. F., *Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política*, op. cit., p. 163.

19 Sobre as relações entre o direito natural e o contratualismo ver D'ENTRÈVES, A. P., *Natural law. An introduction to legal philosophy*, Hutchinson University Library, London, 1961, pp. 55-57.

20 Apesar de o título da filosofia do direito (*Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*) conter a expressão direito natural, não se trata do termo em seus significados tradicionais. Ver sobre isso, ibid., pp. 72-75.

de maneira distinta da abordagem juspositivista. Essa oposição é apresentada na *Enciclopédia*,[21] e, quando da discussão do contrato na filosofia do direito,[22] Hegel entende que a relação contratual não pode ser tida como fundante do Estado. Isso porque «explicar o Estado contratualmente seria, assim, transpor a relação contratual de direito privado, pois vinculada essencialmente à propriedade privada, para a esfera do direito público».[23]

Feitas essas observações, é possível agora analisar Kelsen e sua compreensão juspositivista. Sua proposta teórica se justifica na medida em que ele considerava que a filosofia e a teoria geral do direito estavam seguindo o caminho de outras ciências e com isso perdendo de vista seu objeto fundamental, o direito.[24] Para isso, ele julga necessário apresentar um princípio metodológico para a ciência jurídica:

> A Teoria Pura do Direito é uma teoria do Direito positivo –do Direito positivo em geral, não de uma ordem jurídica especial. […] Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. […] É ciência jurídica e não política do Direito. Quando a si própria se designa como «pura» teoria do Direito, isto significa que ela se propõe a garantir um conhecimento dirigido apenas ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental. […] De um modo inteiramente acrítico, a jurisprudência tem-se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e a teoria política.[25]

E, nessa «afirmação evidente de que o objeto da ciência jurídica é o Direito, está contida a afirmação –menos evidente– de que são as normas jurídicas o

21 HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830, Volume III: a filosofia do espírito*, op. cit., §502, p. 288.

22 HEGEL, G. W. F. L*inhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio* op. cit., § 75, p. 107.

23 MÜLLER, M., «O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório» (2ª parte), *Analytica* 10(1), 2006, pp. 11-41, p. 17.

24 Além disso, «o positivismo, como resposta teórica a uma necessidade prática, a busca de segurança, procura fornecer um conceito autônomo do direito, isto é, um conceito que represente o fenômeno jurídico como uma esfera independente da moral e da política. Para isso, assume como uma categoria central a noção de validade, que lhe permite excluir a justiça e a eficácia, como critérios identificadores do jurídico. Pelo recurso à noção de validade, o direito é reconduzido a si mesmo, dado que a validade é uma qualidade jurídica, determinada pelo próprio direito positivo» (BARZOTTO, L. F., *O positivismo jurídico contemporâneo: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart*, op cit., pp. 23-24).

25 KELSEN, H., *Teoria pura do direito.*, op. cit., p. 1.

objeto da ciência jurídica, e a conduta humana só o é […] na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas».[26] Trata-se, portanto, de uma teoria que compreende o direito a partir da norma, de modo a evitar sua desfiguração por demais óticas não estritamente jurídicas.

E é no que diz respeito a essa proposta de purificação do direito, aliada à consideração da norma jurídica como o esquema de interpretação do direito,[27] que surgem as contraposições entre a filosofia hegeliana do direito e o juspositivismo. Em Hegel o direito faz parte de uma compreensão totalizante e sistemática, estando na mesma esfera da moral e da política (os três grandes temas de sua filosofia do direito). Ao estabelecer a norma como o único objeto da ciência do direito, o juspositivismo ignora (ou ao menos decide deixar de lado) tudo o que a precede. Em Hegel, entretanto, é justamente pelo que a precede que se constitui o direito enquanto efetivação da liberdade racional. Isso se inicia com a propriedade, com a positivação do direito ocorrendo não no estágio do direito abstrato, mas no da eticidade, tendo em vista sua universalização. A abordagem conceitual do direito que parte da propriedade e não da norma é fundamental para a compreensão hegeliana do fenômeno jurídico.

Para a corrente juspositivista, o objeto do direito residiria na norma positiva, posta pelo Estado e que, por meio da estipulação de sanções, tem por objetivo determinar o comportamento social e individual, sendo que a análise se resumiria à faticidade da aceitação dessa norma, sem se tentar compreender o todo da constituição conceitual da norma para além, é claro, das questões internas de validade. O direito seria, portanto, a aplicação da lei, e sua ciência voltada a essa aplicação, afastada das demais ciências ou aspectos da vida social, especialmente a moral e a política. Não se trata, no entanto, de um afastamento ingênuo, que não consegue perceber as influências políticas, sociais e econômicas sobre o direito; pelo contrário, esse afastamento é intencional, de modo a manter a objetividade da compreensão do direito. No entanto, a partir da ótica hegeliana, tal afastamento tem uma consequência fatal: afastar o conceito do direito de sua efetividade, de sua existência no todo social e na vida prática. Ainda que, para Hegel, o direito seja mais do que apenas a norma, ele também a engloba, e isso apenas se dá quando é atingida a esfera das relações éticas.

Apesar de afirmações como aquela feita no terceiro parágrafo da filosofia do direito –que enuncia que «o direito é *positivo*, de maneira geral pela *forma* de ter validade em um Estado, e essa autoridade legal é o princípio para o conhecimento do mesmo, a *ciência do direito positiva*»–[28] a filosofia do direito não se

26 Ibid., p. XI.

27 Ibid., p. 4

28 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., § 3, p. 49.

restringe a essa caracterização, uma vez que a positividade do direito é explicada em Hegel tendo por pano de fundo todo o desenvolvimento do espírito objetivo e da liberdade, que não tem a norma como ponto de partida, mas como resultado de uma evolução conceitual, da autodeterminação de sujeitos livres e racionais.[29] Nesse sentido, Bourgeois aponta que Hegel «conhece e reconhece a positividade do direito, embora rejeite a visão positivista dessa positividade».[30] Em síntese, o direito positivo é apenas um de seus aspectos.[31] Hegel não vê, portanto, o direito apenas como a positividade, como a norma posta – para ele, o direito faz parte do terreno espiritual, sendo a positividade uma de suas manifestações na efetividade.

O juspositivismo, ao colocar a norma como o objeto do direito, busca abranger em suas reflexões situações onde as condutas humanas são resultados das normas estabelecidas, ou seja, a norma gera a relação social, e não o contrário. Para correntes críticas ao positivismo, como a crítica marxista do direito de Pachukanis, trata-se de um formalismo que reduz a jurisprudência a uma ciência meramente normativa, e que não se baseia em fatos da realidade, mas apenas nas normas e nas condutas sobre as quais elas versam.[32]

29 «A referência ao "conceito universal" [§3 da *Filosofia do direito*] na adequada definição do direito positivo é importante, pois sugere que a relação entre o racional e o elemento positivo ou histórico do direito deve ser pensado como um processo histórico da incorporação racional da positividade, como uma dialética da norma imanente e suas concretizações parciais e graduais [...] tal unidade do positivo e do racional pode apenas ser estabelecida se o ponto de vista racional for adotado –isso é, o ponto de vista da *filosofia* do direito. Seguidores do historicismo e do juspositivismo permaneceram cegos a esse ponto», KERVÉGAN, J. F., *The actual and the rational: Hegel and the objective spirit*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2018, p. 65.

30 BOURGEOIS, B., *Hegel. Les actes de l'esprit*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 47. No capítulo «Direito positivo e especulação», Bourgeois defende Hegel de pensadores que o teriam criticado justamente por não entender o direito positivo, na medida em que sua visão do direito seria mais filosófica do que propriamente jurídica, pois ele insere na análise do direito o pensamento especulativo, por exemplo, ao tratar da consciência (em termos hegelianos), da interferência da razão especulativa no âmbito da tomada de uma decisão por parte do juiz, ao contrário de juristas e até alguns filósofos que acreditavam que o direito se resumiria à lei, o que seria considerado limitado pelas lentes da dialética hegeliana.

31 D'ENTRÈVES, A. P., *Natural law. An introduction to legal philosophy*, op. cit., p. 73.

32 PACHUKANIS, E., *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*, Sundermann, São Paulo, 2017, pp. 72-74. Tanto Hegel quanto Pachukanis percebem o direito essencialmente como uma relação social, entre indivíduos livres e racionais, ao contrário do juspositivismo que o vê como relações entre normas, dentro do âmbito normativo. Apesar da crítica comum que pode ser direcionada ao juspositivismo por entender o direito a partir de sua retirada das relações da esfera social, o fundamento da crítica é diferente. Para expor essa diferença de modo conciso, pode-se ressaltar como, na filosofia do direito de Hegel, a racionalidade das relações sociais jurídicas é uma atividade espiritual, de efetivação da liberdade racional e, para Pachukanis, é uma racionalidade decorrente das condições materiais do modo de produção capitalista. Em outros palavras, Hegel coloca o direito acima da economia, ao passo que o marxismo entende a economia como aspecto fundante do direito. Ver, a esse respeito LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018, pp. 510-511.

A questão da efetividade, do que o direito é de fato em oposição ao que ele deveria ser (como nas abordagens positivistas centradas apenas na norma) é de fundamental importância para se entender o pensamento hegeliano. Enquanto a separação entre ser (*Sein*) e deve-ser (*Sollen*) serve, para Kelsen, como pré-requisito para qualquer normativismo coerente, Hegel recusa esse normativismo, pois «não é tarefa da filosofia prescrever o que a realidade precisa ou deve ser», mas «compreender *o que é*… porque *o que é* é razão», sendo a razão não algo normativamente abstrato, mas o pensamento sobre o mundo, sobre a efetividade.[33] Como resultado, Hegel não hesita em criticar o direito positivo quando ele é contrário à sua concepção filosófica de liberdade, como se pretende demonstrar no decorrer desta argumentação.

Assim, enquanto o juspositivismo, pela redução do direito à norma, logra a exclusão dos sujeitos de direito da fundamentação de seu pensamento, para Hegel, o princípio conceitual do direito reside na personalidade enquanto autodeterminação do sujeito detentor de vontade livre e em sua primeira instância de efetivação, a propriedade. A universalidade da vontade livre para si mesma está presente na personalidade, na autoconsciência do sujeito, ou seja, o saber de si, pois a personalidade, tanto individual quanto coletiva, só é atingida com esse saber puro de si. Hegel enunciava, ao final da seção sobre o espírito subjetivo, a vontade livre como unidade do espírito teórico e do espírito prático, já como conceito (ainda que somente conceito) do espírito absoluto, existente apenas na vontade imediata, a qual, por mais que finita, «é a *atividade* de desenvolvê-la [a ideia] e de pôr seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí, que como ser-aí da ideia é efetividade: [é este o] *espírito objetivo*».[34] O saber da ideia –«isto é, do saber dos homens de que sua essência, meta e objeto é a liberdade»– leva à aspiração pela liberdade, a qual, todavia, «é antes de tudo conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética religiosa, como também científica».[35] Surge então a vontade livre, cuja efetividade se dá, portanto, em sua existência –ou ser-aí [*Dasein*]– no direito, não apenas enquanto o direito jurídico limitado, mas abrangendo todas as determinações da

33 KERVÉGAN, J. F., *The actual and the rational: Hegel and the objective spirit*, op. cit., pp. xxviii-xxx. É importante ressaltar como essa recusa do normativismo não significa que Hegel não reconheça o poder normativo intrínseco ao conceito e como ele é intrínseco à objetividade (Ibid., p. xxx), como no caso do direito. «Hegel distingue a concreta normatividade do conceito da abstrata normatividade do entendimento ou sentimento. Nesse sentido, há uma normatividade *imanente*, uma na qual o conceito universal de direito é a regra de suas realizações históricos positivas. Essa é uma ordem normativa que não pertence à abstrata normatividade das filosofias do "dever-ser" [*Sollen*], que é abstrata porque é *transcendente* ao material histórico-positivo», ibid., p. 70.

34 HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830, Volume III: a filosofia do espírito*, op. cit., §481-482, pp. 274-275.

35 Ibid., §482, pp. 275-276.

liberdade; a vontade livre é «ela mesma, *imediata*, e portanto, enquanto vontade *singular*; é a *pessoa*. O ser-aí que esta dá à sua liberdade é a *propriedade*. O *direito* como tal é o direito *formal, abstrato*».[36] É na personalidade que reside a capacidade jurídica, servindo de base para o direito formal;[37] ela é, por si só, no entanto, ainda a base abstrata do direito, sendo que apenas pode ser efetivada nos três estágios do direito abstrato: propriedade (pessoa singular que se relaciona apenas com si), contrato (pessoa que se diferencia de si e se relaciona com outra pessoa) e ilícito (vontade em-si e para-si).[38]

O primeiro estágio do direito, da vontade livre do espírito objetivo, ou seja, seu fundamento, é, portanto, a propriedade, enquanto vontade livre da pessoa, que se relaciona consigo e detém a posse de um objeto: é «a forma mais elementar e imediata de exterioridade, de ser-aí, na qual a vontade pessoal se objetiva»,[39] pois «o desenvolvimento da liberdade em todas as suas formas implica, na sociedade civil moderna, a propriedade privada como condição elementar da liberdade pessoal».[40] Ressalta-se aqui que essa relação da pessoa apenas consigo existe tanto no que diz respeito à coisa que ela detém, quanto no que diz respeito ao próprio corpo, tomado em posse pelo espírito.[41] A propriedade, por ser a primeira instância de efetivação da personalidade, é portanto, também a primeira instância de efetivação da liberdade, o primeiro estágio do espírito objetivo e do direito em sentido amplo.

A propriedade é a relação de implicação direta da universalidade formal da personalidade e a singularidade imediata da pessoa, ou seja, sua realização, onde a liberdade passa para sua esfera externa de atuação,[42] tornando-se, pela primeira vez, efetiva. A passagem da propriedade ao contrato é análoga à passagem do contrato ao ilícito, uma vez que é pela razão que os homens que detêm propriedade sobre objetos celebram contratos, da mesma maneira que a lógica interna do contrato preside e torna necessária a passagem ao in-justo, ao ilícito (*Unrecht*), quando os proprietários não efetivam a vontade comum acordada.[43] A propriedade serve como o fundamento, o princípio do direito, porque ela

pode apenas ocorrer como um compromisso mútuo, motivo pelo qual ninguém pode ter propriedade em completo isolamento de outros proprietários.

36 Ibid., §487, p. 281.

37 HEGEL, G. W. F.m *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §36, p. 80.

38 Ibid., §40, p. 81.

39 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (1ª parte)*, op. cit., p. 173.

40 Ibid., p. 182.

41 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio* op. cit., §48, p. 87.

42 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (1ª parte)*, op. cit., pp. 169-171.

43 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (2ª parte)*, op. cit., pp. 19-20.

> Essa reciprocidade da propriedade é emblemática do caráter intersubjetivo do direito como um todo. O direito não é um privilégio, mas uma faculdade [*entitlement*] universal na medida em que o exercício de um direito envolve ser respeitado por outros cuja prerrogativa similar também é respeitada. A autodeterminação do direito sempre envolve, portanto, relacionar-se com outros cuja autodeterminação é uma condição para a realização da própria liberdade de um indivíduo[44].

A propriedade envolve as relações da pessoa com o objeto, a tomada de posse, seu uso e sua alheação quando passa a envolver um terceiro, o que corresponde à passagem ao segundo estágio do direito abstrato, da relação contratual entre dois indivíduos livres e proprietários. Ou seja, o direito tem seu princípio conceitual efetivamente com o reconhecimento social da propriedade de um indivíduo sobre determinado bem. Os direitos de usar, fruir e dispor caracterizam a propriedade verdadeira, conforme à Ideia, enquanto unidade da propriedade, da vontade pessoal, com a realidade.[45] Outras questões do direito, como por exemplo o conceito de prescrição, são dados a partir da determinação da realidade da propriedade, da relação da pessoa com o objeto no decurso temporal.[46]

No juspositivismo esse fundamento é diferente, pois a norma funciona como o objeto do direito e das análises acerca do fenômeno jurídico, sendo a propriedade e a personalidade aspectos garantidos normativamente. Não apenas o direito emana da norma; o direito é a própria norma. O direito, para um positivista, funciona na base da técnica, da observação e reflexão a respeito das normas, sua observância e suas relações no âmbito do ordenamento jurídico. Na filosofia de Hegel, o direito é a autodeterminação racional da vontade livre, sendo a propriedade sua expressão efetiva mais básica, que se desenvolve a ponto de atingir a administração do direito e a norma positivada.

Os autores juspositivistas, ao estabelecerem a norma como fonte e princípio de todo o direito, buscam tratá-lo a partir de uma perspectiva técnica, abstrata, puramente conceitual e descolada da história e da sociedade, na medida em que apenas as normas são o que importam, sendo que não se discute se uma norma é justa ou condizente com a liberdade, mas apenas se ela tem validade dentro de

44 WINFIELD, R. D., *Hegel and the future of systematic philosophy*, Palgrave Macmillan, s/l, 2014, p. 139.

45 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel (1ª parte)*, op. cit., p. 188.

46 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §64, pp. 98-99. A prescrição é um exemplo importante, pois ressalta como se dá esse desenvolvimento do direito: no ordenamento jurídico contemporâneo, a questão da prescrição não se estende unicamente às relações de propriedade, estando presente também, por exemplo, em matéria procedimental. Não obstante, para Hegel, é a partir da propriedade que essa relação vem a ser pensada em primeiro lugar, assim como o direito como um todo também se constitui a partir dela.

determinado ordenamento. Hegel, por outro lado, insere o direito na dinâmica do espírito, onde o desenvolvimento da racionalidade humana e de suas concepções de liberdade permeia toda a sua compreensão. Neste ponto, é interessante lembrar da crítica de Hegel ao tratamento filosófico puramente abstrato, feita na *Fenomenologia do espírito*[47] e que ecoa no prefácio da própria filosofia do direito, onde Hegel aponta a «vergonhosa decadência» em que a filosofia havia mergulhado em sua época, em oposição ao método científico do saber especulativo.[48]

O caráter científico da obra de Hegel tem um sentido diferente daquele do tratamento supostamente puro, abstrato e objetivo do direito buscado pelo juspositivismo. Isso porque a cientificidade na filosofia hegeliana corresponde a uma visão que insere o espírito humano na ideia e na efetividade do direito, ao passo que a cientificidade do pensamento positivista diz respeito a um isolamento do direito com relação a outros aspectos da vida social, à moral e à política, ou seja, a um tratamento que aspira à pureza, à objetividade, pautado apenas pela técnica, de modo a rejeitar as questões políticas, históricas, econômicas e sociais que poderiam influenciar o direito. Se por um lado, a visão científica do pensamento juspositivista representa uma cisão, uma compreensão do fenômeno jurídico apartada das demais esferas da vida social, na medida em que elas não devem influenciá-lo, a cientificidade do pensamento hegeliano busca abarcar a totalidade. Hegel, apesar de tratar de todo o conceito do direito, desde o seu início, tem em mente também a sua efetivação[49] e sua universalização, que se dá principalmente com o direito positivo, sendo que sua ciência é, para ele, uma ciência histórica, que «tem não apenas o direito, mas também a obrigação necessária de deduzir, a partir de seus dados positivos em todas as singularidades, tanto os processos históricos como as aplicações e as ramificações das determinações jurídicas dadas».[50]

Se o juspositivismo recusa um atravessamento do direito por parte da política, para Hegel ela é necessária para a concretização da liberdade que, por mais que tenha início no direito abstrato, apenas pode se configurar universal e objetivamente na eticidade. A denominação «direito abstrato» não se dá à toa, dado que nesse estágio o direito ainda é atravessado e caracterizado por uma abstração, que resulta «do seu ponto de partida nessa figura imediata e pré-social de realização da liberdade, que é a pessoa individual, concebida especulativamente como a autoconsciência que a vontade singular tem da sua universalidade formal».[51] Assim,

47 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 46.

48 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., p. 32.

49 Ibid., §1, p. 47.

50 Ibid., §212, p. 206.

51 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel (1ª parte)*, op. cit., p. 166.

> esta universalidade formal da autoconsciência que o espírito tem da sua liberdade, na sua figuração enquanto personalidade, torna-se a base e a condição necessária de todas as determinações ulteriores e mais concretas da vontade livre que se efetiva enquanto espírito objetivo. Trata-se, todavia, de uma condição não suficiente da efetivação da liberdade nas relações mais complexas da vida ética, e que, portanto, só é verdadeira se esta personalidade, juntamente com a subjetividade moral, em que ela se enraíza, for "suspensa" (*aufgehoben*) na universalidade concreta da cidadania, que se realiza no espaço público-político do Estado.[52]

Com isso, entram em cena as conexões necessárias do direito com a eticidade. Apesar das recorrentes diferenciações entre o objeto da *Filosofia do direito* –que é mais do que apenas o direito positivo, mas a liberdade em todos os seus estágios, do direito abstrato à eticidade– em comparação com o objeto de análise do juspositivismo, Hegel também trata da administração do direito quando este se torna a lei positivada. Em sua necessidade de se tornar positivo é que o direito abstrato, uma determinação anterior da vontade livre, necessita das relações éticas, no âmbito da sociedade civil. O direito abstrato, embora seja uma esfera anterior à eticidade, apenas pode se constituir como universal, como válido para todos os indivíduos de uma sociedade, quando se constitui como lei. Vê-se, portanto, como o direito não pode ser apartado de uma compreensão política, pois é apenas no nível da eticidade que o direito atinge sua efetividade objetiva, «de ser para a consciência, em geral, de tornar-se *sabido*, em parte, de ter o poder da efetividade e de valer, e com isso torna-se também *conhecido* enquanto *válido universalmente*».[53] É por isso que Hegel afirma que o ético é a verdade do direito.[54]

A positivação do direito se dá, portanto, como um processo conceitual, que tem início com a propriedade, primeira instância de efetivação da liberdade enquanto direito abstrato e que apenas na eticidade alcançará a objetividade universal, o que inclui a necessidade de positivação. Isso se dá em decorrência

52 Ibid., p. 167.

53 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §3, § 210, p. 203.

54 E da moralidade. Ibid., §141, p. 165. Trata-se de uma compreensão conceitual, como aponta Hegel: «Desse percurso, seguido por nossa consideração, não se segue de modo nenhum que pretendemos fazer da eticidade algo *posterior* no tempo ao direito e à moralidade; ou apresentar a família e a sociedade civil como *algo vindo antes* do Estado na efetividade. Ao contrário: sabemos muito bem que a eticidade é a *base* do direito e da moralidade; como também que a família e a sociedade civil, com suas diferenças bem ordenadas, já *pressupõem* o estar-presente do Estado. No entanto, no *desenvolvimento filosófico* do ético, não podemos começar pelo *Estado*; com efeito é no Estado que o ético ostenta sua forma *mais concreta* – ao contrário, o *começo* é necessariamente algo *abstrato*. Por esse motivo, o moral deve ser considerado *antes* do ético, embora o moral somente surja no ético, por assim dizer, como uma doença», HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830, Volume III: a filosofia do espírito*, op. cit., §408, pp. 156-157).

da constituição de um mercado, o sistema de carecimentos, que necessita da proteção da propriedade –que atinge sua efetividade vigente a partir da universalidade em si e para si da liberdade que, antes, era apenas abstrata no direito da propriedade em si– mediante a administração do direito.[55] É por isso que

> a legalidade civil não tem campo de aplicação social a não ser que proceda dentro de uma comunidade ética na qual relações de mercado já estabeleceram uma rede contínua de atividade interdependente, operando com a universalidade e a reciprocidade compatíveis com a legalização. É por isso que Hegel, na *Filosofia do direito*, introduz a legalidade civil após o sistema de carecimentos. Ele reconhece adequadamente que, a não ser que um sistema de mercado tenha surgido, as atividades materiais de indivíduos permanecerão presas em convenções particulares que carecem da universalização da conduta compatível com a legalização. Precisamente porque o sistema de carecimentos é um pré-requisito para a emergência da legalidade civil, mercados podem surgir antes que a administração do direito civil esteja completamente estabelecida. Não obstante, até que a legalidade civil seja estabelecida, relações de mercado permanecem falhas, em decorrência da incerteza das relações de propriedade.[56]

A administração do direito que surge na eticidade é necessária para se atingir a universalidade de um direito que seja conhecido e observado por todos. Esta, todavia, não é espontânea, estando também inserida em um processo, como indica Hegel ao tratar dos direitos consuetudinários que vêm a ser ordenados, mas que, no primeiro momento, ainda correspondem a uma mera compilação, que se «distinguirá por sua informalidade, indeterminidade e incompletude. Esse se diferenciará principalmente de um código assim chamado, pelo fato de que esse apreende e expressa pelo pensar os princípios do direito na sua *universalidade* e, com isso, na sua determinidade».[57]

55 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §208, p. 203. «A particularidade inicialmente enquanto determinada face à universalidade da vontade em geral (§60) é *carecimento subjetivo*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua satisfação, α) por meio de coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*, e β) mediante a atividade e o trabalho, enquanto o que realiza a mediação entre ambas as partes. Visto que o seu fim é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na *vinculação* com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, *a universalidade* se faz valer, assim esse aparecer da racionalidade da esfera da finitude é o *entendimento*, o aspecto que importa nessa observação e que constitui o elemento reconciliador dentro dessa esfera mesma. A *economia política* é a ciência que tem o seu ponto de partida nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinação qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento», ibid., §189, p. 193.

56 WINFIELD, R. D., *Hegel and the future of systematic philosophy*, op. cit., pp. 141-142.

57 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §211, pp. 204-205.

A evolução conceitual que culmina na necessidade do direito positivo se dá na medida em que este «traz sua contribuição para a efetivação do universal pela produção da universalidade do saber do direito e da universalidade da validade do direito», o que se dá «por meio de um código universal (trabalho legislativo)», do «conhecimento e garantia universal das leis» e da «jurisdição, de modo que, aqui, a universalidade remete para a completa *independência* e *imparcialidade*».[58] Com isso, surge o direito enquanto lei, onde

> § 211. O que *em si* é direito é *posto* em seu ser-aí objetivo, isto é determinado para a consciência pelo pensamento e *conhecido* como o que é direito e como o que vale, [é] a *lei*; e o direito, por essa determinação, é o direito *positivo* em geral. Pôr algo como *universal* – isto é, levá-lo à consciência enquanto universal, – é, como se sabe *pensar* (ver acima § 13 anotação e § 21 anotação); pois, assim reconduzido o conteúdo à sua forma mais simples, o pensar lhe dá sua *determinidade* última. O que é direito, somente pelo fato de tornar-se lei, recebe com isso não apenas a *forma* de sua universalidade, porém sua determinidade verdadeira.[59]

As normas, por si só, enquanto objeto único do direito, como as qualifica a pretensão de objetividade científica do juspositivismo, são apenas a forma da universalidade. No entanto, para Hegel, sem todo o desenvolvimento da vontade livre no âmbito do espírito objetivo, que envolve esferas para além do mero direito positivo, elas seriam sem conteúdo. O direito positivo apenas pode surgir como consequência do desenvolvimento da liberdade enquanto atividade espiritual objetiva, que tem por base, em primeiro lugar, a esfera do direito abstrato, da autodeterminação de indivíduos racionais, iniciada pela propriedade, mas ainda não em sua forma válida universalmente. Portanto, as relações de propriedade e personalidade que constituem a esfera do direito abstrato são conceitualmente anteriores às normas positivadas e não ao contrário, como se a propriedade apenas existisse por causa do ordenamento jurídico normativo, ainda que este tenha um papel crucial em sua garantia e efetivação. Hegel trata, portanto, «de um direito positivo *filosófico*»,[60] na medida em que o direito positivo deve ser desenvolvido conceitualmente. Mesmo a análise da norma positivada na administração do direito corresponde a uma percepção que vê nela um caráter muito mais complexo e não a trata

58 VIEWEG, K., *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*, op. cit., p. 336.

59 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §210, p. 204.

60 VIEWEG, K., *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*, op. cit., p. 337.

apenas como uma realidade factual ou simplesmente como algo dado, mas que corresponde à evolução da vontade livre em direção à universalização.

Isso não significa, entretanto, que todo direito positivo seja filosófico, ou seja, que esteja de acordo com a compreensão do espírito acerca de sua liberdade. Hegel aponta como o direito filosófico e o direito positivo não necessariamente coincidem, por mais que seja necessário que esse se torne positivo. A diferenciação de Hegel entre o mero direito positivo e o direito filosófico, demonstrada como algo decorrente da sistematicidade conceitual de sua filosofia prática é de extrema importância para se pensar o direito na contemporaneidade. No processo em que o espírito se efetiva como liberdade, é possível que já se encontrem constituídas normas positivas que não correspondem à racionalidade, de modo que a filosofia não pode reconhecer tais autoridades: «que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo, isso é contigente e não concerne à sua natureza».[61] Cumpre ao espírito objetivo, portanto, a reavaliação do direito positivo a partir da ótica da autoconsciência da liberdade em um determinado contexto histórico.

Um exemplo dessa oposição entre o mero direito positivo e a concepção pautada pelo direito racional, espiritual, pode ser vista na escravidão. Esta –apesar de ser uma situação anterior ao direito e que não deveria existir, mas que esteve presente em alguns contextos das sociedades que antecederam historicamente a universalização do Estado constitucional moderno– é necessariamente de direito porque corresponde ao ser-aí da autoconsciência da liberdade em determinado degrau ou estágio,[62] podendo inclusive estar disposta em leis. Enquanto para uma visão juspositivista essa situação seria algo dado, não cabendo à ciência do direito discutir qualquer coisa que não a validade desta norma dentro do ordenamento jurídico, uma visão lastreada pela filosofia do direito de Hegel denunciaria essa situação como contrária ao direito racional, cujo desenvolvimento, enquanto processo de efetivação da liberdade, pode até mesmo se dar depois da positivação do direito. Historicamente, portanto, tais relações tendem a ser superadas, na medida em que a autoconsciência da liberdade progride.

Considerações finais

A filosofia do direito hegeliana, apesar de ter sido escrita há dois séculos, ainda contém importantes contribuições para se pensar não apenas o fenômeno jurídico contemporâneo, como também suas diversas interpretações, discussões

61 HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, op. cit., §3, pp. 49-50.

62 MÜLLER, M., *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (2ª parte)*, op. cit., p. 24.

e nuances. Uma dessas contribuições é a concepção de que a filosofia do direito apenas pode ser uma filosofia de todo o universo prático. Propor uma abordagem do direito alheia à moral e à eticidade não permite, segundo as linhas fundamentais delineadas por Hegel, uma verdadeira compreensão do fenômeno jurídico. A proposta de isolamento do direito das relações éticas e morais, ao se debruçar apenas sobre a norma enquanto objeto do direito, não engloba sua evolução conceitual, de modo que surgem dificuldades, por exemplo, quando se pretende tratar do direito além do que diz respeito à discussão acerca da validade das normas, mesmo em casos onde o direito positivo contém previsões claramente contrárias à liberdade.

Ao estabelecer uma evolução conceitual do direito relacionada ao universo prático como um todo, portanto, uma compreensão do direito que esteja além da mera discussão normativa, a filosofia do direito de Hegel permite reconhecer que o direito positivo, ainda que exija observância, pode conter determinações inadequadas à razão e à liberdade.[63] A proposta juspositivista de isolar o direito das demais esferas da vida social, por mais que bem intencionada, pode levar a uma compreensão abstrata do fenômeno jurídico, bem como a um tratamento engessado no que diz respeito à análise de normas, especialmente por não ter por guia o processo de efetivação do espírito, da liberdade racional, o que, para Hegel, é um aspecto essencial do conceito de direito.

63 VIEWEG, K., *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*, op. cit.

Bibliografia

BARZOTTO, L. F., *O positivismo jurídico contemporâneo: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart*, UNISINOS, São Leopoldo, 1999.

BOURGEOIS, B., *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, J. Vrin, Paris, 2001.

CONSANI, C. F., «Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política», *Princípios: Revista de filosofia* 23(41), 2016, pp. 125-170.

D'ENTRÈVES, A. P., *Natural law. An introduction to legal philosophy*, Hutchinson University Library, London, 1961.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. Editora Universitária São Francisco Petrópolis/Vozes/Bragança Paulista, 2018.

——, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830, Volume III: a filosofia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. Edições Loyola, São Paulo, 2011.

——, L*inhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. UNISINOS, São Leopoldo, 2010.

KELSEN, H., *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2009.

LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo, São Paulo, 2018.

KERVÉGAN, J. F., *The actual and the rational: Hegel and the objective spirit*. Traduzido por Daniela Ginsburg e Martin Shuster. The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 2018. doi.org/10.7208/chicago/9780226023946.001.0001.

MASCARO, A. L., «Direitos humanos: uma crítica marxista», *Lua Nova – Revista de cultura e política* 101, 2017, pp. 109-137. dx.doi.org/10.1590/0102-109137/101.

MÜLLER, M. L., «O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório» (1ª parte), *Analytica* 9(1), 2005, pp. 161-197. doi.org/10.35920/arf.2005.v9i2.161-197.

——, «O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório» (2ª parte), *Analytica* 10(1), 2006, pp. 11-41. doi.org/10.35920/arf.2006.v10i1.11-41.

PACHUKANIS, E., *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*, Sundermann, São Paulo, 2017.

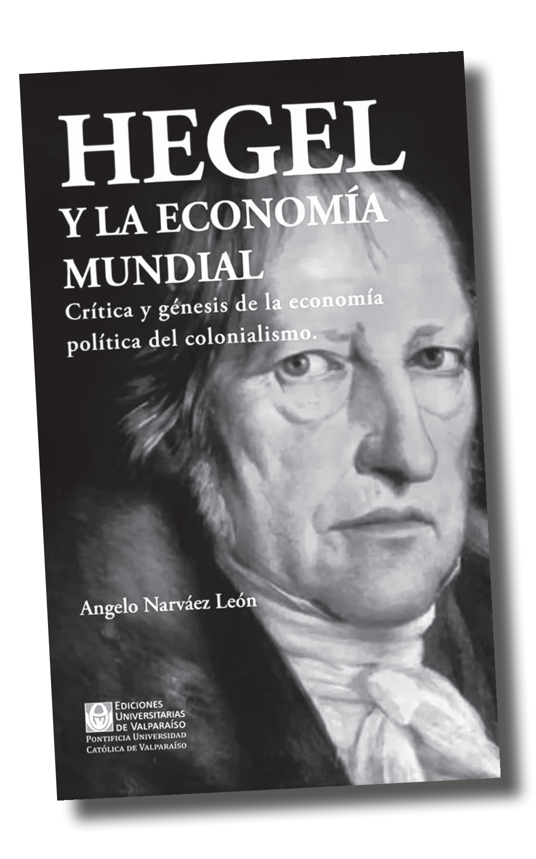
VIEWEG, K., *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

WINFIELD, R. D., *Hegel and the future of systematic philosophy*, Palgrave Macmillan, s/l, 2014. doi.org/10.1057/9781137442383.

NARVÁEZ LEÓN, A.
Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo

Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2019, 207 págs.
ISBN: 978-956-17-0838-9

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso/FernUniversität in Hagen


HEGEL
Y LA ECONOMÍA
MUNDIAL
Crítica y génesis de la economía
política del colonialismo.
Angelo Narváez León
Ediciones
Universitarias
de Valparaíso
Pontificia Universidad
Católica de Valparaíso

Ante el umbral del bicentenario de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* apareció el libro *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo* del Dr. Angelo Narváez León. Mirado desde la perspectiva más amplia, el texto desarrolla una tesis doble que puede ser advertida con claridad al culminar su derrotero. Dicha tesis contiene, por un lado, un aspecto de orden económico-político, y por otro lado, un aspecto político-filosófico: aquel, el de la economía política, establece el concepto de «*desajuste originario*» como causa material del colonialismo moderno, en la medida que su evolución interna conduce de modo sistemático a la desaceleración del desarrollo económico de un determinado mercado nacional; este, el de la filosofía política, concibe en cambio el legado principal de la obra de Hegel como una *filosofía del presente*. Comencemos entonces por este último aspecto.

Ya desde la introducción, bajo la rúbrica de la *historia universal*, el autor propone el concepto de filosofía del presente como aquella forma política que permite dar vigencia hoy al pensamiento de Hegel. Habida cuenta del proceso continuo de despolitización de la economía surge así la necesidad de una filosofía política, cuyos esfuerzos sean redirigidos hacia el campo de la crítica de las actuales relaciones sociales de producción. Probablemente esta sea la pregunta más audaz del libro de Narváez León, toda vez que invita a pensar la cuestión del *presente como tal*, a partir de ciertas claves de inspiración hegeliana. Con ello el texto rescata probablemente el axioma filosófico esencial de toda la obra del suabo, esto es, la consideración actual de las determinaciones histórico-sistemáticas de la totalidad, sobre la base del valor que ellas puedan llegar a tener para la humanidad del presente.

Puestos ante la pregunta acerca de las herencias filosóficas del siglo XIX para quien lee en el siglo XXI, la respuesta del propio Hegel, pensada desde un acto especulativo, no habría sido esencialmente distinta de la que nos ofrece la tesis de Narváez. En la opacidad del presente inmediato, la orientación –concebida aquí como «posibilidad de comprensión», y por ello también de «situación, posición y precisión»– nos es dada en último término por la *actualidad* de la razón. Es precisamente en este punto del argumento donde el

dictum hegeliano de la razón y la realidad cobra su mayor grado de expresión. La *realización* necesaria del concepto de colonialismo, y la «representación […] de [este] presente», que en Hegel debería ser más bien pensada como la *concepción* verdadera de la realidad efectiva (en este caso del capital), constituyen momentos del todo entrelazados de modo inmanente.

Sobre esta base el primer capítulo del libro, intitulado «hacia la conceptualización hegeliana de la economía política», abre con una exposición acerca de las dimensiones históricas del mundo habitado por Hegel. A partir de la victoria del proyecto burgués de sociedad entre los años 1789-1848, el autor traza con todo cuidado los contornos de una doble revolución, la política francesa y la económica inglesa. A este respecto, es posible detectar aquí una relevancia analítica del argumento presentado, en la medida que pone de relieve la influencia decisiva, para el surgimiento de la filosofía de Hegel, no solo de la revolución política en París, sino además –e incluso ante todo– de la revolución económica en Londres. Con ella acabó surgiendo, como ya es consabido, aquel entramado económico internacional, cuyo resultado fue la puesta en relación del conjunto de las regiones del mundo. En consecuencia, si la obra de Hegel debe ser comprendida en primer término como una *filosofía de la libertad*, entonces el suelo de su concepto debería ser principalmente buscado en aquella doble capa (económica y política) de la realidad. A tenor de lo argumentado, queda por elucidar el problema del legado de la revolución filosófica surgida en Königsberg, y por lo tanto de aquellas secuelas, producto de las cuales la libertad acabó siendo elevada, ejemplarmente en Hegel, a la altura del *presente moderno* de lo absoluto.

Por esta vía, es posible sostener que el modo de exposición del libro posee fundamentalmente dos facetas, a saber, por un lado, la de la deducción de ciertos conceptos ineludibles, aunque no sistematizados (como el capital) en la obra de Hegel –y que sin embargo pertenecen ya de derecho a la tradición de la crítica de la economía política–, y por otro lado, la de la proyección del desarrollo de estos conceptos al interior de los análisis económico-políticos del capitalismo acontecidos en la era poshegeliana. El argumento de fondo de *Hegel y la economía mundial* deja ver así un problema que tiende a sobrepasar los límites de la filosofía, aun cuando necesite a la vez de ella para su resolución. Semejante problema consiste en la realidad actual del colonialismo, concebido como efecto *necesario* de toda sociedad civil organizada en torno al capital. La cuestión económico-política reside con ello en la presentación del sentido de aquel «desarrollo desigual», según el cual se vuelve posible programar la continuación del análisis acerca de las relaciones internas de dependencia entre mercados nacionales, y la inevitable expansión material-simbólica de las potencias internacionales.

En este sentido la investigación de Narváez León posee además el mérito de haber redibujado el mapa de las discusiones sobre los gérmenes de la crítica de la economía política en la obra de Hegel. Tal vez por ello uno de los

aportes histórico-filosóficos de este trabajo radique justamente en la exhibición del grado de originalidad presente en el pensamiento económico-político de Hegel al interior de la tradición de la filosofía clásica alemana, específicamente respecto de la conexión necesaria entre *sociedad colonial* y *sociedad del capital*. La sociedad colonial surge en consecuencia a la manera de un subproducto del movimiento estructural de la «dialéctica de la sociedad civil». El movimiento interno de un mercado nacional produce con ello obligatoriamente una suerte de transitar *fuera de sí*, para poder satisfacer de esta manera, en zonas con otros estados de desarrollo, el consumo restante y la producción excedente *al interior de sí*. Bajo estas premisas, el fenómeno colonial no es sino un modo de resolución de lo interno a través de lo externo, cuya consecuencia principal consiste en la emanación, a la manera de una válvula de escape, de nuevas relaciones de «expansión espacial» y de apropiación temporal. A fin de cuentas, el resultado macro de esta dinámica interna remite siempre a la intensificación de la *asimetría* en el sistema universal de dependencia.

El segundo capítulo, llamado «los principios filosóficos de la economía política», formaliza el tratamiento de los conceptos de contextualización, imposibilidad y totalidad, además de los conceptos de la *Filosofía del derecho* y del método de la economía política. Acerca de la relación sistemática entre la *Filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica*, el autor se detiene aquí a definir los aspectos de dicha relación, llegando a defender así la tesis de «la autonomía relativa» de la primera respecto de la segunda. Esta cuestión acaba introduciendo el problema de la especificidad de la *Filosofía del derecho*, y su valor particular al interior del concierto cíclico de las ciencias filosóficas.

En esta trama, el principio de contextualización establece la interconexión organizada entre la doctrina de la *Idea «en y para sí»* y la doctrina de la *Idea del derecho*, o también entre *Ciencia de la lógica* y *Filosofía del derecho*. Semejante modo de relación supone al inicio que el fundamento de la *Idea en y para sí* deba ser incluso modificado por lo fundamentado, la *Idea del derecho*, por cuanto esta, al venir a ser objeto de estudio, *concreta* el despliegue de las *formas puras*, enriqueciéndolas de un *contenido objetivo*, en la exacta medida en que tales formas especulativas *contextualizan* la exposición en el campo del espíritu objetivo.

Sin embargo, este principio de contextualización tiene a su vez un principio precedente, el denominado principio de imposibilidad, cuya derivación metódica refiere al asunto de la irreductibilidad de la realidad objetiva respecto de la categorización subjetiva. Con todo, dicho principio no debería suponer por ningún motivo la recaída en aquel pensamiento pre-especulativo de la escisión entre realidad y concepto, cuyo efecto inmediato implica de suyo la imposibilidad lógica tanto de la realización efectiva del concepto como de la conceptualización verdadera de la realidad. Por el contrario, dicho principio envuelve en sí y de antemano la concepción de las categorías, en primer término, como *contextualizadores* del sentido del presente, y en segundo término,

como *registradores* del proceso de escenificación *in situ*, consumado por la *Filosofía del derecho*. El contenido de estos principios se expresa por consiguiente en dos momentos de una misma forma, cuya función cambia de manera fluida, dependiendo de cuál sea el objeto de estudio a considerar. En el decir de Narváez León, la función *metodológica* aparece exclusivamente cuando dicho objeto es la *Idea en y para sí*, mientras que la función *epistemológica* adquiere presencia únicamente si el objeto de estudio es la *Idea del derecho*. Las *formas puras* tratadas en la *Ciencia de la lógica* se realizan por ende en los *contenidos objetivos* de la *Filosofía del derecho*, y la unidad *incrementada* de aquellos conceptos y de estas (sus) realizaciones traza en definitiva aquel horizonte de la totalidad, producto del cual habrá sido determinado, como corolario de la exposición filosófica, el concepto de la *libertad moderna*.

Finalmente el capítulo tres, «la crítica hegeliana de la economía política del colonialismo», culmina el desarrollo de los dos capítulos anteriores, evidenciando con ello precisamente aquel modo especulativo de enriquecimiento de las formas modificadas por el contenido. Desde el principio antropológico de la particularidad, vale decir, de la *atomización* como condición histórica de la disolución de la *eticidad*, el argumento desemboca al fin en su determinación nuclear, o en el problema de los *límites lógico-materiales* del mercado nacional, concebido aquí como la «causa económica» del fenómeno de la *modernidad colonial*. El germen de dicha determinación deberá ser pensado, en primera línea, bajo el concepto de *desajuste originario*, o lo que es lo mismo, de la «distribución *originaria* diferencial del capital», cuyo resultado material no es otro que la combinación progresiva de relaciones asimétricas de «sobreproducción y subconsumo». Como consecuencia necesaria de tal estructura de mercado nacional, surge pues el momento de la crisis *internalizada*, que a su vez se convierte en causa de aquella vía de contención *externalizada* que denominamos *experiencia colonial moderna*. El mercado mundial es por lo tanto la verdad del mercado nacional, cuyo «secreto manifiesto» es el fenómeno del colonialismo moderno. Este *ser-fuera-de-sí* reactiva entonces el desarrollo y alivia la presión del *ser-al-interior-de-sí* de una nación, estructurando finalmente a escala macro el desarrollo desigual ampliado entre las regiones del mundo.

Puestas las cosas de este modo, se vuelve plausible la propuesta interpretativa, escrita en la introducción del libro, acerca de una posible lectura *invertida* de Hegel. Una vez llegados al final, podrá ser propiamente advertido, que allí donde haya sido escrito «historia del mundo», como en la elaboración de un recuerdo, deba ser reinscrita igualmente su negación, para poder «leer así también» en ella una *historia de la marginalidad del mundo*. Quizás esta sea la apuesta política sustantiva de *Hegel y la economía mundial*, y que de paso trasmite a quien lee una deuda impagable, proyectada por la posibilidad formal (y la necesidad material) de comenzar, desde los márgenes de la libertad, la historia del mundo «como antes de nuevo».

DUQUE, F. (Ed.),
Hegel. Lógica y Constitución

Círculo de Bellas Artes (colección Pensamiento), Madrid, 2019,
389 págs. ISBN: 978-84-949700-2-3

PATRICIA IRENE LARA FOLCH
Universidad Autónoma de Madrid


FÉLIX DUQUE [ED.]
EDICIONES PENSAMIENTO
HEGEL
LÓGICA Y CONSTITUCIÓN

Hegel. Lógica y Constitución es una recopilación de transcripciones y textos con ocasión del congreso *Lógica de la constitución, constitución de la lógica (a la luz de 200 años de la 'Ciencia de la lógica' de Hegel)* celebrado en el Círculo de Bellas Artes, en abril de 2012, como propuesta del Departamento de Filosofía de la UAM y con el apoyo del Instituto Alemán de Lengua y Cultura. Siete años después, el coordinador del mismo y ahora editor de la obra, Félix Duque, Catedrático Emérito de la UAM, recopila las conferencias que allí tuvieron lugar a modo de artículos revisados. La totalidad de los diez ensayos pertenecen a filósofos y filósofas (además de F. Duque, José Luís Villacañas, Jean-François Kervégan, Rivera de Rosales, Luciana Cadahia, Valerio Rocco, Vincenzo Vitiello, Walter Jaeschke, Bernard Bourgeois y Massimo Adinolfi) reconocidos internacionalmente por sus contribuciones al pensamiento hegeliano y su conocimiento del idealismo alemán.

El motivo principal es, entonces, el aniversario de la publicación de los dos primeros libros de la erudita obra hegeliana, pero no menos importante es otro acontecimiento de coincidente fecha: la promulgación, en Cádiz, de la Constitución española de 1812, habitualmente conocida como *la Pepa*. A lo largo de la obra nos topamos con varios tiempos, dos de ellos superpuestos, tal y como ya hemos observado. Pero también hallaremos por el camino el entrado siglo XXI de los *indignados a Occupy Wall Street*, así como el Imperio romano y la más radical contemporaneidad con sus problemas de soberanía; en nuestro caso españoles y europeos. Además de tiempos hallaremos también distintas temporalidades, sobre todo de dos tipos, la de la constitución y la de la Constitución, que será la problemática hegeliana más relevante que impregnará la totalidad de la obra.

Tres preguntas recorren el libro y los distintos autores abordando la tensión entre constitución y Constitución: ¿qué relación guardan las categorías de *lógica* y de *constitución*? ¿Son los acontecimientos de 1812 –la publicación de la *Ciencia de la lógica* y la promulgación de la Constitución española– una coincidencia casual o son ambas productos de un tiempo? ¿Qué tienen de actual estas problemáticas?

¿Qué relación guardan *lógica* y *constitución*? Las temporalidades a las que se aludía, una larga y trabajosa, otra más veloz y decisiva, son las que determinan la diferencia entre constitución (*Verfassung*) y Constitución (*Konstitution*). La primera corresponde a aquello que Hegel llamaría el espíritu, el carácter de la nación y sus formas de hacer. La segunda es siempre escrita y *media* entre la primera y la construcción legítima del Estado nacional, cuya herramienta de la legalidad debe estar dispuesta a dialogar y es más, a mimetizar las tradiciones del pueblo del que parte. Sólo «aquella que confiere expresión institucional a la convicción subjetiva que un pueblo tiene de su propio carácter»[1] es una *buena* Constitución. Junto a Kervégan, en «La ciencia de la idea pura», podemos reflexionar sobre esto con un panorama muy distinto al que estamos acostumbrados cuando Hegel aparece en escena desde el idealismo, esto es: entenderá que Hegel conjuga una radicalización del idealismo junto a una radicalización del realismo, ya que «la idea no es nada si no *existe*».[2]

¿Dónde se encuentran la publicación de la *Ciencia de la lógica* y la promulgación de la Constitución española? En el ensayo de Duque, «El sujeto de la Constitución, La constitución del Sujeto», así como en el de Rosales, «La realidad efectiva de la historia», se transfieren las categorías hegelianas a la obstaculizada Constitución española y nos desafían a pensar si la desdicha del acontecimiento no se debió, justamente, a la falta de interrelación entre la Constitución y sus normas, y las prácticas y tradiciones de la España del momento –es decir, ¿fue una Constitución impuesta *a priori*? Sí lo fue para Jaeschke, que nos recuerda que una exigencia *meramente* abstracta destruye la realidad efectiva. Villacañas, en «Hegel en Cádiz», con una interpretación koselleckiana de Hegel y en sintonía con el ensayo anterior, nos anuncia una imposibilidad: la de derribar por completo el estado de cosas e *iniciar algo de cero* y desde el pensamiento.

¿Tienen actualidad estos acontecimientos? En el libro se nos ofrecen varios tiempos, pero lo majestuoso de él es su capacidad para actualizar y repensar los acontecimientos desde el prisma del espíritu de nuestro tiempo, que como sabemos con Hegel, es también el espíritu de cada uno de nosotros. Sus célebres y muy reiteradas palabras caracterizan la obra que aquí tenemos entre manos: «en lo concerniente al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; así es también la filosofía, *su tiempo comprendido en pensamientos*».[3] Y se nos ofrecen tres territorios para reflexionar, tres constituciones que son España, Europa y el Mundo, ante los que debemos preguntarnos por su Constitución bajo el diagnóstico de la crisis de soberanía. Así lo hacen Valerio Rocco y Luciana Cadahia en «Del mundo de la utilidad a la experiencia de la libertad» y «Hegel

1 DUQUE, F. (Ed.), *Hegel. Lógica y Constitución*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2019, p. 63.

2 Ibid., p.148.

3 HEGEL, G. W. F., *Werke*, Suhrkamp, Frankurt am Main, 1986, tomo VII, p. 26.

y la estrategia de la retirada» respectivamente. Cadahia nos anima a pensar en un posible proyecto republicano, español y europeo, desde Hegel, que ayudaría a plantear alternativas estatalistas para la libertad contemporánea. El texto de Rocco, por su parte, es una caja de herramientas para pensar *con* y *más allá* de Hegel en la que sea seguramente una de las cuestiones más relevantes de nuestra época: la distancia entre la toma de decisiones de las grandes estructuras y los ciudadanos, con la consecuente pérdida de soberanía en el presente político de Europa.

Sin duda este es un libro que aporta actualidad y novedad a las teorías hegelianas y en concreto, a aquellas que se concentran en la cuestión de la soberanía y las constituciones políticas. Es rico en puntos de vista e hipótesis, recogiendo a autores nacionales e internacionales de alto prestigio, para pensar los debates de nuestro presente, que tal y como se encarga de recordarnos Bourgeois, «no han vuelto inactual la filosofía de Hegel».[4] Y evidentemente más abundante aún en preguntas y reflexiones abiertas, que nos animan a actuar, a observar lo empírico y *elevarlo a conceptos* y quién sabe si, quizás, a contemplar nuestras costumbres y, por fin, *elevarlas a leyes*.

4 DUQUE, F. (Ed.), *Hegel. Lógica y Constitución*, op. cit., p.339.




UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID


CIRCULO DE BELLAS ARTES
CASAEUROPA


SEH
SOCIEDAD
IBEROAMERICANA
DE ESTUDIOS
HEGELIANOS